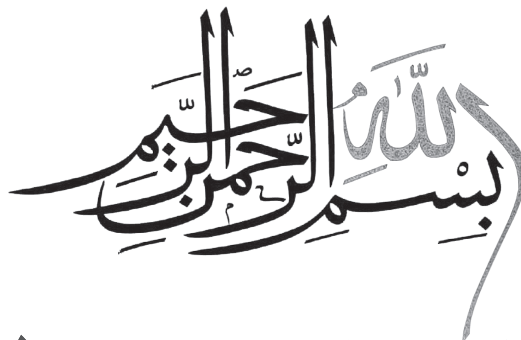


تا اجتهاد

فصل‌نامهٔ علمی، تخصصی مدرسهٔ فقهی امام محمّد باقر علیه السلام
سال چهارم ـ پیش‌شمارهٔ سیزدهم ـ زمستان ۹۳
۵۰۰۰ تومان



فصل‌نامه‌ی علمی تخصصی تا اجتهاد

سال چهارم، پیش‌شماره‌ی سیزدهم، زمستان ۹۳

آدرس: قم، خیابان شهدا (صفائیه)، کوچه‌ی ۱۹، بن بست ناصر، پلاک۲۲، مدرسه‌ی فقهی امام محمد باقر علیه السلام

تلفن دفتر مجله: ۳۷۷۴۴۵۷۵-۰۲۵

آدرس اینترنتی: www.taejtehad.mfeb.ir

پست الکترونیک: taejtehad@mfeb.ir

راهنمای تدوین و ارسال مقالات

شرایط مقاله برای چاپ در مجله‌ی تا اجتهاد

- موضوع مقاله فقهی یا یکی از علوم مرتبط با آن مانند اصول و رجال باشد.
- مقاله به زبان فارسی یا عربی باشد.
- مقاله حتماً مشتمل بر نوآوری باشد.
- مقاله دست کم دارای یکی از ویژگی‌های ذیل باشد:
  ارائه کننده نظریه و یا یافته‌ی جدید علمی.
  ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه.
  ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه.
  ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
- مقاله تایپ شده باشد و فایل ورد آن برای مجله ارسال شود. (مقاله حد اکثر در ۳۰ صفحه‌ی A4 با قلم لوتوس ١٤ (در متون عربی از فونت بدر استفاده شود) و حداقل در ۲۰ سطر تنظیم شود.)
- مقاله در جای دیگری به چاپ نرسیده یا همزمان برای مجله‌ی دیگری ارسال نشده باشد.

ساختار مقاله

مقاله باید دارای ساختار زیر باشد:

- عنوان مقاله و نام مؤلف یا مؤلفان (به دو زبان فارسی و عربی)
- چکیده: مقاله باید دارای یک چکیده حداقل در پنج سطر در اول مقاله شامل تبیین موضوع، ساختار و نتیجه باشد. (به دو زبان فارسی و عربی)
- کلید واژه (به دو زبان فارسی و عربی)
- مقدمه(طرح مسئله)
- بدنه اصلی مقاله
- نتیجه
- منابع و مآخذ

روش ارجاع به منابع در متن و پایان مقاله

۱. آدرس دهی مقاله باید به روش پانوشت و با ذکر نام منبع، شماره جلد و صفحه‌ای که مطلب مورد نظر از آن نقل شده انجام شود و مشخصات کتاب‌شناسی در فهرست منابع انتهای مقاله قرار گیرد.

۲. تنظیم فهرست منابع در پایان مقاله به ترتیب ذیل می‌آید:

برای درج مشخصات کتاب: نام کتاب، نام و نام خانوادگی نویسنده، ترجمه یا تصحیح یا تحقیق: نام و نام خانوادگی مترجم، مصحح یا محقق، شهر محل انتشار، انتشارات، نوبت چاپ، سال نشر.

برای درج مشخصات نشریات: نام مقاله، نام و نام خانوادگی نویسنده، نام نشریه، شماره، محل نشر، سازمان یا مؤسسه یا ارگان منتشر کننده، تاریخ انتشار.

تذکرات

۱. نظریات مندرج در مقالات، الزاماً بیانگر دیدگاه‌های مجله نبوده و مسئولیت آن به عهده نویسنده آن است.

۲. مجله در ویرایش، ترجمه، تلخیص، پذیرش یا رد مقالات آزاد است.

۳. مقالات ارسالی به هیچ وجه پس فرستاده نمی‌شود.

٤. نقل مطالب مجله با ذکر مأخذ بلامانع است.

فهرست مطالب

تا اجتهاد

فصل‌نامه‌ی علمی- تخصصی

سال چهارم، پیش‌شماره‌ی سیزدهم، زمستان ۹۳

علّت و حکمت از دیدگاه آیة‌الله العظمی شبیری زنجانی دام ظله[1]

علیرضا اصغری، علیمراد مهاجری و حسین سنایی[2]

چکیده

در برخی از نصوص دینی علاوه بر حکم، به ملاک آن نیز اشاره شده است. با مراجعه به کتب فقهی مشاهده می‌شود که در فرآیند استنباط احکام شرعی گاه به برخی از این ملاکات -که علت نامیده شده‌اند- تمسک شده و حکم مذکور تعمیم و تخصیص خورده است ولی گاه نیز تمسک به آن ناروا دانسته شده است و نام حکمت به خود گرفته است.

متأسفانه علی‌رغم اهمیت این مسأله در فرآیند استنباط، در کتب اصولی به شکل مستقل به آن پرداخته نشده است. ما در این مقاله تلاش کرده‌ایم که علاوه بر توضیح علت و

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۹۳/۱۰/۱ تاریخ تایید مقاله: ۹۳/۱۰/۲۵.

این مقاله از دروس خارج فقه حضرت استاد آیت الله شبیری زنجانی حفظه الله استخراج و تنظیم شده است و مطالب ارائه شده، برداشت نویسندگان محترم از درس خارج فقه مکتوب ایشان است که به شکل مقاله تنظیم شده است و ممکن است نظر استاد در درس‌های جدید تغییر یافته باشد و یا مطالبی از استاد به دست ایشان نرسیده باشد.

۲.دانش پژوهان سطح ٤ حوزه‌ی علمیه‌ی قم و پژوهشگران مرکز فقهی امام محمد باقر علیه السلام.

حکمت به این سئوال پاسخ دهیم که آیا علت و حکمت معمم و مخصص حکم هستند یا خیر؟

پاسخ آن است که مسأله دارای دو جنبه‌ی ثبوتی و اثباتی است.

از جهت ثبوتی باید گفت: اگر مفاد ایجابی(تعمیم) و سلبی(تخصیص) قضیه معلله قابل ارائه به مخاطب است، ملاک هم معمّم است و هم مخصّص و اگر تنها مفاد ایجابی قابل ارائه است، ملاک فقط معمّم است و اگر تنها مفاد سلبی قابل ارائه است یا هیچ‌کدام از دو طرف قابل ارائه نیستند، ملاک نه معمّم است و نه مخصّص.

از جهت اثباتی نیز حق آن است که تنها در صورتی تعمیم و تخصیص قابل استفاده است که اجتماع شرایط سه‌گانه‌ی تعلیلی بودن بیان ملاک، قابل فهم و قابل مصداق‌یابی بودن ملاک برای عرف و اطلاق حکم و موضوع آن، با کشف علّیت تامّه، (اعمّ از علّت و حکمت) همراه شود البته استفاده‌ی تخصیص متوقف است بر آنکه متکلم در مقام بیان تمام علل حکم نیز باشد.

کلید واژه

علّت، حکمت، تعمیم، تخصیص، ملاک تعمیم، شخص الحکم و سنخ الحکم.

مقدمه

برخی روایات علاوه بر بیان حکم، متعرض ملاک آن نیز شده‌اند.

فقها در فرآیند استنباط احکام، گاه به ملاک‌هایی که در روایات برای احکام شرعی ذکر شده است، استدلال می‌کنند و آن‌ها را «مخصّص» و یا «معمّم» احکام می‌دانند. گاهی نیز می‌گویند ملاکی که در روایت به صورت تعلیل ذکر شده‌است، «علّت» نیست بلکه «حکمت» است و نمی‌توان برای تخصیص و یا تعمیم حکم شرعی به آن استدلال کرد. حال سئوال آن است که چه تفاوتی میان این ملاک‌ها وجود دارد که یکی علت و دیگری حکمت تلقی می‌شود؟ راه تشخیص آن دو از یکدیگر چیست؟ آیا علت و حکمت مخصص و معمم حکم هستند یا خیر؟

متأسفانه علی‌رغم کاربرد زیاد این مسأله در دانش فقه لکن، در دانش اصول بابی برای آن باز نشده‌است و تنها به ذکر مطالبی پراکنده پیرامون آن در ذیل مسائل فقهی بسنده شده است. ما در این مقاله، تلاش کرده‌ایم که به طور تفصیلی این مسأله را مورد کنکاش قرار دهیم.

در مقاله‌ی حاضر، ابتدا تصویری اجمالی از مفردات مسأله ارائه داده‌ایم و سپس بعد از تبیین اقوال موجود، به نقد آنها نشسته و آن گاه نظریه‌ی مختار خود را ترسیم کرده‌ایم و در پایان متعرض تنبیهات و تطبیقات بحث شده‌ایم.

مفردات

علّت حکم: ملاکی است که حکم دائر مدار آن است به عبارت دیگر هر جا علّت باشد حکم نیز هست و هر جا علّت نباشد، حکم هم نخواهد بود مثل «مست کننده بودن» که به‌عنوان دلیل برای حرمت شرب خمر در «لاتشرب الخمر لانّه مسکر» ذکر شده‌است.

حکمت حکم: ملاکی است که حکم دائر مدار آن نیست مثل اینکه گفته می‌شود که «حکمت وجوب عدّه» برای زنانی که از شوهر خود طلاق می‌گیرند، یا شوهر آنان فوت کرده و هنوز یائسه نشده‌اند، روشن شدن وضعیّت حاملگی آنها است تا معلوم باشد پدر آن بچّه کیست، در اینجا این مطلب حکمت حکم است؛ به همین جهت مسئلهٔ عدّه، حتّی برای زنانی که به وسیلهٔ جرّاحی «رحم» خود را برمی‌دارند و دیگر قابلیّت بچه‌دار شدن را هم ندارند، لازم است.[1]

تخصیص شخص الحکم: حکمی که قضیهٔ مورد نظر در مقام اخبار از آن یا در مقام ایجاد آن است و مقیّد به قیود مذکور در قضیه شده است، شخص الحکم می‌باشد و مراد از تخصیص، همان انتفاء عند الانتفاء است؛ بنابراین تخصیص شخص الحکم یعنی انتفاء شخص الحکم، هنگام انتفاء ملاک. مثلاً در «لاتأکل الرمان لانّه حامض» تخصیص شخص الحکم به این معناست که هنگام انتفاء حموضت، حرمت اکل رمان، به مناط حموضت نیست امّا اینکه حرمت اکل رمان به مناط دیگری هست یا نه ساکت است.

تخصیص سنخ الحکم: حکمی که اعمّ از حکم مذکور در قضیه و احکام مشابه است، سنخ الحکم می‌باشد. به عبارت دیگر سنخ الحکم، نوع، کلّی و طبیعی حکم می‌باشد که مقیّد به فرض خاصّی نیست، بلکه عامّ است و جمیع فرض‌ها را دربرمی‌گیرد. در مثال «لاتأکل الرمان» سنخ الحکم، حرمت اکل رمانِ کلی است که هم حرمت اکل رمان به مناط حموضت و هم حرمت اکل رمان به مناط‌های دیگر را شامل است و مراد از تخصیص سنخ الحکم، انتفاء کلی حرمت اکل رمان هنگام انتفاء ملاک است مثلاً در «لاتأکل الرمان لانّه حامض» تخصیص سنخ الحکم به این معناست که هنگام انتفاء حموضت، حرمت

۱. تعاریفی که برای علّت و حکمت ذکر شد، تعاریف بدوی و اجمالی است و امّا شناخت دقیق حکمت و جهات مختلف آن در تحقیق و بررسی مسأله روشن خواهد شد.

اکل رمان منتفی است و اکل رمان مطلقا حرمت ندارد نه به مناط حموضت و نه به مناط دیگری.

تبیین و بررسی اقوال

در مسأله با سه نظریه روبرو هستیم:

۱. نظریه مشهور: «علّت» هم معمّم حکم است و هم مخصّص آن در حالی‌که حکمت، مخصّص و یا معمّم حکم نمی‌شود.

۲.نظریه مرحوم محقق نایینی: هر علّتی که «واسطه در عروض» است، مخصّص و معمّم حکم است، اما مطلق «حکمت» و نیز علّتی که «واسطه در ثبوت» است، مخصّص و معمّم حکم نمی‌شوند.

۳.نظریه مرحوم محقق داماد: علّت، مخصّص و معمّم حکم می‌تواند باشد ولی حکمت فقط معمّم می‌شود و مخصّص نخواهد شد.

تقریب نظریه اول

برای اثبات نظریه مشهور فقها، چهار عنوان را باید به صورت جداگانه مورد بحث قرار داد:

معمّم بودن علّت، مخصّص بودن علّت، معمّم نبودن حکمت و مخصّص نبودن حکمت.

۱. معمّم بودن علّت:

در بین فقها اختلافی نیست که علّت می‌تواند معمّم حکم باشد و تقریب ذیل برای اثبات آن بیان می‌شود:

در جمله‌ای که علّت ذکر شده‌است، یک کبرای کلی از تعلیل استفاده می‌شود و این کبرای کلی، حکم را از قضیه معلّل، به غیر آن سرایت می‌دهد و تعمیم حکم حاصل می‌گردد. مثلاً در جمله «لا تأکل الرمّان لانّه حامض» با توجه به «لانّه حامض» که علّت حکم است، مطلق «حامض» به عنوان موضوع حکم، جایگزین «رمّان» گردیده و کبرای کلی شکل می‌گیرد: «یحرم اکل کل حامض».

صورت قیاس در این جمله چنین است:

صغری: الرمّان حامض (علّت)

کبری: کل حامض یحرم أکله (کبرای مستفاد از علّت)

نتیجه: الرمّان یحرم اکله (حکم معلّل).[1]

۲. مخصّص بودن علّت:

با این فرض که در خارج بعضی از انارها شیرین هستند، حکم در «لاتأکل الرمّان لانّه حامض» بر روی تمامی انارها برده نشده‌است، چون در آن‌صورت، این تعبیر صحیح نخواهد بود. در این‌جا شیرین بودن بعضی انارها قرینه می‌شود بر این‌که حکم از اول بر روی مصادیق متعارف، یعنی انارهای ترش رفته و علّت حرمت مصادیق متعارف، حموضت است. همانند جمله «لاتأکل الرمّان الحامض» که نهی شخصی است و شامل تمام اقسام رمّان نمی‌شود؛ بنابراین تعلیل، همانند وصف باعث می شود که «شخص الحکم» متضیّق گردد.

در نتیجه، شخص حکم «لاتأکل» در این جمله، درباره رمّان‌های غیرمتعارف نیست و این معنا از مخصّص بودن علّت در «شخص‌الحکم» هم معنای روشنی است که مورد نزاع قرار نگرفته است؛ اما بحث در این است که آیا از این جمله استفاده می‌شود که «سنخ‌الحکم» (سنخ «لاتأکل») نیز، ولو به نحو سالبه جزئیه، درباره رمّان‌های غیر متعارف نیست یا چنین استفاده‌ای نمی‌شود.[2]

برای اثبات مخصّص بودن علّت برای «سنخ الحکم»، ممکن است دو تقریب ذکر شود که هر دو، محل مناقشه‌اند:

تقریب اول: این تقریب دارای دو مقدمه است:

مقدمه اول: علّت، ظهور در انحصار دارد یعنی در حصّه معلله، علّت مذکور تنها علّت، برای حکم است مثلا در «لاتاکل الرمان لانّه حامض»، ظهور «لانّه حامض» در این است که در انارهای ترش (متعارف) فقط یک علّت برای تحریم موجود است و آن ترش بودن است.

مقدمه دوم: اگر در دلیل دیگری حکم بر طبیعت موضوع بار شود، ظهور دارد که یک علّت مشترکی در تمام افراد موضوع، سبب حمل حکم بر طبیعت موضوع شده است و لازمه وجود علّت مشترک این است که در حصّه معلله دو علّت برای حکم وجود داشته باشد، یک علّت اختصاصی و یک علّت مشترک و این با ظهور علّت در انحصار، ناسازگار است.

---

۱. کتاب الخمس (تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی)، درس ۱۸.

۲. کتاب النکاح (تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی)، درس ۱۰۸.

نتیجه: ظهور علّت در انحصار، قرینه می‌شود که علّت مشترکی که سبب بارشدن حکم بر طبیعت موضوع شود، وجود نداشته باشد بنابراین تنها علّت برای حکم همان علّت مذکور است و مفهوم این قضیه این است که حکم در حصّه‌ای که این علّت در آن موجود نیست جریان ندارد.

مثلاً در همان مثال «لاتاکل الرمان لانّه حامض» اگر در دلیل دیگری حکم بر طبیعت موضوع بار شود یعنی «لاتاکل الرمان»، معلوم می‌شود که طبیعت رمان، علّت مشترکی برای حکم تحریم دارد که در همه رمان‌های ترش و شیرین موجود است و لازمه علّت مشترک این خواهد بود که در رمان‌های ترش دو علّت برای تحریم وجود داشته باشد (یک علّت، ترش بودن که مخصوص انارهای ترش است و در کلام ذکر شده است و علّت دیگری که مشترک است و در همه انارها موجود می‌باشد که از لاتاکل الرمان کشف شد) و این با ظهور «لانّه حامض» که در انارهای ترش تنها یک علّت برای تحریم است سازگاری ندارد پس ظهور علّت در انحصار را حفظ کرده و می‌گوییم تنها یک علّت برای تحریم رمان وجود دارد که آن هم در انارهای ترش است و مفهوم این مطلب این است که انارهای شیرین حکم حرمت را ندارد.[1]

اشکال تقریب اول: بر این تقریب دو اشکال وارد است.

۱. علّت، ظهور در انحصار ندارد و لذا ذکر یک علّت اصلا دلالت نمی‌کند که در حصّه معلله تنها همین یک علّت برای حکم وجود دارد بلکه ممکن است علل متعدد داشته که یک علّت از آنها ذکر شده است و این طبیعی است که مطلبی علل متعدد داشته باشد ولی متکلم به غرضی مثل اتقان، اختصار، وضوح و یا غرض دیگری تنها یک علّت را ذکر کند در مثال مذکور هم می‌گوییم لانّه حامض ظهور ندارد که در انارهای ترش تنها یک علّت برای تحریم است بلکه ممکن است علل متعددی داشته باشد از جمله یک علّت مشترک که در میان آنها تنها حموضت ذکر شده است.

۲. بر فرض ظهور علّت در انحصار نیز تخصیص لازم نمی‌آید زیرا ادله چنین ظهوری ندارند که وقتی حکم بر طبیعت موضوع بار شود یک علّت مشترکی داشته که در تمام افراد موجود باشد تا با ظهور علّت در انحصار ناسازگار باشد بلکه احتمال دارد حصّه معلله، یک علّت اختصاصی و حصّه غیر معلله علّت اختصاصی دیگری داشته باشد و باید توجه کرد که عناوینی که در ادلّه احکام اخذ می‌گردند، الزاماً علل ثبوتی حکم نیستند،

---

۱. کتاب النکاح (تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی)، درس ۲۲.

بلکه می‌توانند معرّف افرادی باشند که حکم در مورد آنها ثابت است. مثلاً در «اکرم هؤلاء النّاس»، لزوم اکرام افراد مختلف می‌تواند به مناط‌های مختلفی باشد و عبارت «هؤلاء النّاس» تنها معرّف افراد این حکم بوده و در ثبوت حکم دخالتی نداشته باشد. در حقیقت، عنوان مأخوذ در دلیل، می‌تواند عنوان مشیر و جامع انتزاعی از افراد مختلف باشد و مصادیق آن عنوان هر یک به جهتی اختصاصی، مشمول حکم شده‌باشند.

بنابراین لازمه پذیرش ظهور علّت در انحصار این نیست که حکم به حصّه معلله اختصاص دارد بلکه لازمه پذیرش ظهور علّت در انحصار این است که به علل متعدد، حکمی بر طبیعت موضوع بارشده است، یعنی درحصّه‌ی معلله به یک علّت و در حصص دیگر به علل دیگر.

در مثال محل بحث «لاتأکل الرمان لأنّه حامض» اگر حکم «لاتأکل الرمان» داشته باشیم، ظهور ندارد در اینکه همه رمان‌ها یک مناط و علّت واحد برای تحریم دارند بلکه با توجه به ظهور علّت در انحصار که می‌گفت در انارهای ترش تنها علّت تحریم حموضت است، نتیجه می‌گیریم همه رمان‌ها به یک علّت تحریم نشده است بلکه رمان‌های ترش به علّت ترش بودن و رمان‌های غیر ترش به علّت دیگری و لذا هیچ منافاتی با «لاتأکل الرمان لانّه حامض» ندارد و نمی‌توان از لاتأکل الرمان لأنّه حامض نتیجه گرفت که حکم بر طبیعت موضوع بار نشده است. بر این اساس انارهای شیرین حکم حرمت ندارد بلکه این دلیل نسبت به انارهای شیرین ساکت است.

مثال شرعی این بحث، حرمت شرب خمر است. در پاره‌ای روایات، حرمت خمر به اسکار تعلیل شده، اما در روایات دیگر آمده است: «ما أسکر کثیره فقلیله حرام»[1]. پس تمام افراد شرب خمر حرام‌اند، ولی افراد متعارف شرب خمر به ملاک سکرآوری و افراد غیرمتعارف به ملاکی دیگر و این دوگانگی ملاک و عدم وجود مناط مشترک، به هیچ وجه، منافاتی با اطلاق «لاتشرب الخمر» ندارد.[2]

تقریب دوم: محقق خوئی[3] در بحث مفهوم وصف، به این نکته قائل‌اند[4] که «وصف، مفهوم فی الجمله دارد»؛ مثلاً در جمله «اکرم العالم العادل» حکم بر روی مطلق «عالم» نرفته است، بلکه عدالت در ثبوت حکم دخالت دارد، البته ممکن است اقسام مختلف

---

۱. الکافی (ط - الإسلامیة)، ج ٦، ص ٤٠٧: بَابُ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صلی الله علیه و آله حَرَّمَ کُلَّ مُسْکِرٍ قَلِیلَهُ وَ کَثِیرَهُ.

۲. کتاب النکاح (تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی)، درس ۲۲.

۳. مصباح الأصول، ج ۲، ص ۳۰۹.

٤. قبل از ایشان مرحوم محقق بروجردی آن را ذکر می‌کردند و به مرحوم سیّد مرتضی نسبت می‌دادند.

عالم وجوب اکرام داشته باشند؛ مثلاً العالم الهاشمی، العالم الخدوم، العالم المحتاج و مانند آن، همه لازم الاکرام باشند و «العالم العادل» به تنهایی موضوع وجوب نباشد و به عبارت دیگر ممکن است عدالت، تنها علّت وجوب اکرام نبوده باشد و علل دیگری نیز برای وجوبِ اکرام وجود داشته‌باشند، ولی به هرحال مطلق عالم نباید واجب الاکرام باشد وگرنه آوردن قید «العادل» لغو می‌شود. به این ترتیب، مفهوم به نحو «سالبه جزئیه» ثابت می‌شود امّا مفهوم وصف به نحو «سالبه کلیه» که محل نزاع در بحث مفاهیم می‌باشد، مطلب دیگری است.

البته توجه به این نکته لازم است که این «مفهوم فی‌الجمله» نیز همانند «مفهوم بالجمله» نسبت به «سنخُ الحکم» مطرح می‌شود وگرنه، همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، مقیّد بودن «شخصُ‌الحکم» و عدم تعمیم آن نیاز به این توضیح ندارد و امری واضح است.

در مسأله «علّت» نیز وقتی حکم به امری معلّل شد، باید آن علّت در ثبوت حکم دخالت داشته باشد والّا ذکر آن لغو خواهد بود و همین امر باعث می‌شود «مفهوم فی‌الجمله» به نحو سالبه جزئیه در سنخ‌الحکم شود.[1]

اشکال تقریب دوم: در بحث «مفهوم وصف» اگر قید، قید غالبی باشد مفهوم، حتی به نحو «سالبه جزئیه» هم از جمله استفاده نمی‌شود. البته باید دانست که علّت حقیقیِ عدمِ مفهوم در موارد قیود غالبی، نفس غالبی بودن نیست بلکه «مورد احتیاج بودن افراد غالبی» علّت عدم مفهوم است وگرنه در مواردی که اتفاقاً افراد نادر، مورد نیاز باشند، نمی‌توان قید غالبی را ذکر کرد. مثلاً اگر برای کسی مهمان آمده باشد و ما به او بگوییم: «أکرم هذا الضیف»، در اینجا ممکن است ملاک ثبوتی اکرام در تمام میهمان‌ها ثابت بوده، اما علّت ذکر «هذا الضیف»، نیاز فعلی بودن آن باشد.[2]

بنابراین تمام الملاک در عدم استفاده مفهوم، ولو به نحو سالبه جزئیه، «اختصاص نیاز فعلی به برخی افراد» است به گونه‌ای که برآوردن سایر نیازها با این جمله بر عهده متکلّم نیست. قید غالبی، معمولاً از مصادیق این ملاک است و از آن، مفهوم به نحو «سالبۀ جزئیه» هم استفاده نمی‌گردد و در نتیجه با توجه به اینکه مفهوم برپایه عدم لغویت استوار است، هر نکته‌ای که ذکر قید را از نظر عقلایی از لغویت خارج کند، مثل ذکر قیود در پاسخ امام طبق سئوال سائل، مفهوم را منتفی می‌سازد. پس در جمله «لاتأکل الرمّان

---

۱. کتاب النکاح (تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی)، درس ۱۰۸.

۲. کتاب النکاح (تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی)، درس ۲۲ و ۱۰۸.

الحامض» اگر قید «الحامض» قید غالبی باشد، «مفهوم فی الجمله» هم استفاده نمی‌شود.

در بحث «علّت» نیز اگر لااقلّ علّت (حموضت) در غالب افراد موضوع (رمّان)، وجود نداشته باشد، موضوع به شکل مطلق (لاتأکل الرمّان) آورده نمی‌شود و حکم معلّل، به «صورت وجود علّت» مقیّد می‌گردد (لاتأکل الرمّان الحامض لانّه حامض). امّا اگر علّت، غالبی باشد، تعلیل نسبت به موضوع مطلق (لاتأکل الرمّان لانّه حامض)، صحیح می‌شود و می‌توان گفت که حکم معلّل، ناظر به افراد متعارف (رمّان حامض) است. در نتیجه تقییدی که از علّت استفاده می‌شود به «مفهوم فی الجمله» نیز نمی‌انجامد.

پس برای صحّت تعلیل در «لاتأکل الرمّان لانّه حامض» باید حموضت در اغلب افراد رمّان موجود باشد و چون علّت به قید غالبی و در نتیجه به افراد مورد نیاز بازمی‌گردد، هیچ مفهومی حتی به نحو «سالبه جزئیه» نیز ندارد.[1]

۳و ۴. معمّم و مخصّص نبودن حکمت:

همانطور که گذشت حکمت، ملاکی است که حکم، دائر مدار آن نیست و شارع آن را به عنوان معیار و ضابطه برای حکم، در اختیار مکلّف قرار نداده تا مکلّف بر اساس این معیار عمل کند بلکه حکمت را به اغراض دیگری مثل تفهیم وجود این حکمت در غالب افراد، در کلامش ذکر کرده است بنابراین حکم در هیچ کدام از جهات تعمیم و تخصیص دائر مدار چنین ملاکی نخواهد بود.

تقریب نظریه دوم:

مرحوم محقق نائینی برای تقریب و تثبیت نظریه خود در چند مقام بحث می‌کنند.[2]

مقام اول: جهات تشریع حکم

ایشان جهاتی که شارع بر اساس آن جعل حکم می‌کند را بر سه گونه می‌داند:

۱. جهتی که «تحت ضابطه و معیار خاصی قرار نمی‌گیرد»، یعنی ضابطه معیّنی نمی‌توان برای آن فرض کرد. در این موارد شارع معیار و میزان کلّی‌تری را برای آن جهت در نظر می‌گیرد و حکم را برای آن جعل می‌کند. مثلاً شارع می‌خواهد که از «اختلاط میاه و

---

۱. کتاب النکاح (تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی)، درس ۲۱.

۲. مرحوم آقای نائینی قدس سره رساله‌ای به نام لباس مشکوک دارند که بسیار روی آن کار کرده و زحمت کشیده‌اند. نخستین نگارشی که ما از این رساله دیده‌ایم، به سال ۱۳۱۵ ه.ق. مربوط می‌شود و ایشان این رساله را تا بعد از سال ۱۳۵۰ بارها تغییر داده و اصلاح و تکمیل نموده‌اند. از این رو، این رساله بسیار پرمطلب و سودمند است؛ از جمله مباحث این رساله که در صفحات نخست آن مطرح شده، بحث حکمت و علّت است. رسالة الصلاة في المشكوك (للنائيني، ط ـ الحديثة)، ص ۱۷ـ ۳۳.

اختلاط انساب» اجتناب شود، امّا برای این جهت ضابطه‌ای مشخّص و قانون‌مند نمی‌توان قرار داد؛ از این رو شارع، برای تحقق آن ملاک و غرض، قانونی کلّی‌تر با غرضی وسیع‌تر قرار داده و فرموده: «نکاح در عدّه حرام است». چه بسا نکاح در عدّه، منجر به اختلاط میاه نشود، امّا برای آن‌که حکم براساس جهت و غرض ضابطه‌مندی باشد، راهی جز این وجود ندارد که به طور کلی از هرگونه نکاحی در زمان عدّه منع شود. چنین جهتی را «حکمت تشریع» یا «علّت تشریع» می‌نامند. در مثال بالا نیز «اختلاط میاه و اختلاط انساب»، «حکمت تشریع» یا «علّت تشریع» در حکم «حرمت نکاح در ایام عدّه» است.

در شرع و عرف نمونه‌های بسیاری از این موارد را می‌توان یافت که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

الف) هرگاه یک ظرف خمر در میان ده ظرف وجود داشته باشد، انسان برای اجتناب از خمر از همه کاسه‌های محتمل الخمریه اجتناب می‌کند با آن‌که غرض اصلی و اوّلی اجتناب از خمر است.

ب) شخصی که در پی یافتن یک گنج است، مکان‌های بسیاری را حفر می‌کند تا به آن گنج دست‌یابد. یعنی برای غرضی خاص، غرض وسیع‌تر را مورد توجّه قرار داده، به وجود آن عمل می‌کند تا به غرض اصلی برسد.

ج) ما برای درک لیلةالقدر که یک شب بیشتر نیست، چندین شب را احیاء می‌گیریم تا شب قدر که بسیار مهم و سرنوشت‌ساز است را درک کنیم.

۲. جهتی که «می‌تواند تحت ضابطه خاصی در بیاید»، اما از آنجا که بیشتر افراد یک نوع، آن جهت و غرض را دارا هستند، حکم شارع روی آن نوع می‌رود.

مثلاً چون نبیذ، نوعاً سُکرآور و مست‌کننده است، شارع نوع آن را حرام کرده است: «النّبیذ حرامٌ»[1].

۳. جهت و غرضی که «به صورت علّت ذکر می‌شود» که این علّت، خود بر دو قسم است:

قسم اول: علّتی که «واسطه در ثبوت» حکم برای موضوع است. یعنی خود علّت موضوع حکم نیست، بلکه «واسطه ثبوت حکم برای موضوع» است. مثال عرفی: «آب گرم است به علّت آتش» یعنی آتش واسطه ثبوت گرمی و حرارت برای خود آب است.

مثال شرعی: اگر موضوع حکم حرمت، در واقع خود خمر بوده، ولی علّت آن، وجود

---

۱. الكافي (ط - دار الحديث)، ج ۱۲، ص ۷۲٤.

ملاک و غرض خاصّی مانند «مسکر بودن» باشد، این ملاک و غرض (سُکر) علّت ثبوت حکم حرمت برای خمر است. پس موضوع در این‌جا همان خمر است نه سکر.

مرحوم محقق خراسانی در کفایة الاصول[1] این اشکال که «وجوب صلاة با توجه به مطلوبیت ملاک آن، وجوب غیری است و وجوب نفسی متعلق به نفس ملاک است» را چنین پاسخ داده‌اند که ملاکات احکام، موضوعات احکام به شمار نمی‌روند؛ یعنی هرچند شارع فرموده‌است که ملاکِ حکم در وجوبِ نماز این است که نماز «تنهی عن الفحشاء و المنکر»[2] ولی نمی‌توان گفت که «نهی از فحشاء»، موضوع حکم وجوب است.

قسم دوم: علّتی که «واسطه در عروض» حکم بر موضوع است؛ یعنی اوّلاً و بالّذات خود آن واسطه، معروض حکم است، ولی به خاطر اتّحاد واسطه با ذوالواسطه، حکم به ذوالواسطه نسبت داده‌می‌شود.

به بیان دیگر، حکم، روی فرد موضوع بما هوهو نرفته بلکه روی عنوان رفته اما به‌دلیل اتحاد عنوان با فرد موضوع، حکم بر آن بار شده‌است. مثلاً در حکم «لاتشرب الخمر لانّه مسکر» اگر بگوییم که معنای آن این است که خمر بما هوهو موضوع حکم نیست، در این‌صورت «مُسکر» موضوع حکم حرمت است؛ ولی به‌دلیل اتّحاد عنوان مسکر با خمر، خمر حرام شده‌است.

نظیر جمله «العالَم متغیّر و کل متغیّر حادث، فالعالم حادث» که حکم «حدوث»، اولاً و بالذات روی حد وسط یعنی «متغیّر» رفته‌است و به دلیل اتّحاد آن با ذوالواسطه یعنی «عالَم»، حکم بر ذوالواسطه بار شده و گفته شده است: «العالم حادث».

علّتی که واسطه در عروض است (الخمر حرام لانّه مسکر) را همواره می‌توان به صورت شکل اول قیاس درآورد (الخمر مسکر و کل مسکر حرامٌ، فالخمر حرامٌ) به گونه‌ای که حد وسط در آن، همان واسطه (مسکر) و علّت بوده و نتیجه قیاس، ثبوت حکم برای موضوع باشد (الخمر حرام).[3]

مقام دوم: معمّم و مخصّص بودن یا نبودن علّت و حکمت تشریع

ایشان به اختصار تعمیم و تخصیص را در حکمت و اقسام دوگانه علّت مطرح می‌فرمایند که برای روشن شدن مطلب، کلام ایشان با توضیح بیشتری بیان می‌شود:

الف) حکمت: با لحاظ حموضة به عنوان حکمت تشریع در حکم «لا تأکل الرمّان لانّه

---

۱. کفایة الأصول (طبع آل البیت)، ص ۱۰۸.

۲. سوره عنکبوت، آیه ٤٥.

۳. رسالة الصلاة في المشکوک (للنائیني، ط - الحدیثة)، ص ۲۳-۲۲.

حامض»، از مورد حکم نمی‌توان تعدّی کرد و تمام مأکولات حامض را حرام دانست و نیز نمی‌توان به استناد حکمت تشریع، موضوع مجعول از سوی شارع را تخصیص زد و مثلاً فقط نوع خاصی از انار را حرام شمرد.

در عرف نیز چنین است، مثلاً اگر بگویند «به‌دلایل امنیتی، تمامی افرادی که به این محل وارد می‌شوند را تفتیش بدنی کنید»، با علم به این که فلان فرد خاص، مورد اعتماد و اطمینان است باز هم عموم و اطلاق حکم، اقتضا دارد که وی را نیز تفتیش کنند، زیرا حکمت نمی‌تواند دامنه موضوع را توسعه داده یا مضیّق کند.

بنابراین به طور خلاصه باید گفت که حکمت، مخصّص و معمّم نیست.

ب) علّتی که واسطه در ثبوت است: هرگاه جهت و غرض به نحو علّت بوده و علّت مزبور «واسطه در ثبوت» حکم باشد، یعنی نوع خاصّی به دلیل علّت، موضوع حکم قرار گرفته باشد، در این‌صورت نیز نه می‌توان از آن نوع خاص به انواع دیگر تعدّی کرد و نه موضوع را تخصیص زد یعنی در این‌جا نیز علّت، نه معمّم است و نه مخصّص. مثلاً اگر خمر به خاطر مُسکر بودن، حرام شده باشد، نمی‌توان با این حکم، حرمت را برای هر مُسکری ثابت کرد یا حرمت را منحصر به خمر مسکر دانست.

ج) علّتی که واسطه در عروض است: اگر علّتی که برای حکم بیان شده، واسطه در عروض باشد. در این صورت چون در واقع حکم بالذّات روی واسطه رفته و بالعرض به ذوالواسطه (موضوع) نسبت داده شده، می‌توان گفت که حکم از موضوع مزبور به افراد دیگر که با عنوان واسطه اتحاد دارند قابل تعمیم است. مثلاً در حکم «لاتشرب الخمر لانّه مسکر» با فرض این‌که علّت مزبور، «واسطه در عروض» باشد، می‌توان حرمت را برای هر مسکری ثابت دانست و از خمر به موارد دیگر تعدّی کرد. همچنین مشابه این امر را در مورد مخصّص بودن آن نیز می‌توان بیان کرد.[1]

مقام سوم: معیار در تشخیص «واسطه در ثبوت» و «واسطه در عروض»

هرگاه حکمی برای موضوعی ثابت شود، ظاهر ادله احکام و مقتضای اولیه این است که موضوعی که حکم بر آن ثابت شده است به نفسه موضوع حکم است و چنانچه علّتی نیز ذکر گردد، علّت، تنها «واسطه در ثبوت» حکم برای موضوع است و در واقع منشأ و ملاک حکم به وسیله علّت بیان شده‌است؛ ولی گاه به خاطر وجود بعضی از قرائن، علّت، «واسطه در عروض» می‌شود، به این معنا که موضوعِ حکم، اولاً و بالذات همان تعلیل

۱. رسالة الصلاة في المشكوک (للنائيني، ط – الحديثة)، ص ۲۵–۲۳.

(حد وسط در کبرای قضیه) است و ثانیاً و بالعرض از باب تطبیق کلی بر مصداق آن یکی از مصادیقش به عنوان موضوع در لسان شرع واقع شده است. مثلاً اگر فی الواقع موضوع حرمت، شربِ مطلق مسکر باشد و خمر به‌عنوان یکی از مصادیق «مسکر»، موضوع حکم واقع شده باشد، در این صورت علّت، «واسطه در عروض» حکم بر موضوع مذکور در لسان دلیل خواهد بود. در نتیجه جمله تعلیلیه به قیاسی تبدیل می‌شود که علّت در آن حد وسط می‌باشد؛ مثلاً «لاتشرب الخمر لانّه مسکر» به قیاس شکل اول ذیل تبدیل می‌شود: «الخمر مسکر، کل مسکر حرام، الخمر حرام»

قرائن ذیل باعث می‌شود تا علّت را «واسطه در عروض» بدانیم:

۱ علّت به‌گونه‌ای باشد که صلاحیت موضوع قرارگرفتن برای حکم را داشته باشد؛ اما اموری مانند مصالح احکام که منشأ تشریع حکم است (مثل قرب، نسبت به تشریع صلوة) صلاحیت موضوع قرار گرفتن برای حکم شرعی را ندارند چرا که عقل و عرف قدرت تطبیق بر مورد و تشخیص مصادیق را ندارند و بدیهی است که در این‌صورت، صدور چنین حکمِ بلااثری، لغو بوده و عقلاً قبیح می‌باشد.

۲ حکم، دارای اطلاق بوده، اهمال و تقیید نداشته باشد.

۳ موضوع، دارای اطلاق بوده، اهمال و تقیید نداشته باشد.

مثلاً علّت در عبارت «لاتشرب الخمر لانّه مسکر» می‌تواند واسطه در عروض باشد چرا که اولاً: عنوان مسکر می‌تواند علّت حکم باشد، زیرا تشخیص مصادیقِ مسکر برای عرف میسر است.

ثانیاً: موضوع (خمر) مطلق است و مهمل یا مقیّد به حصّه خاصی از خمر نیست.

ثالثاً: حکم (حرمت) مطلق است و مهمل یا مقیّد به حصّه خاصی از حرمت نیست.

در نتیجه می‌توان گفت فی الواقع موضوع حکم شرعی، اسکار بوده، ذکر کلی آن در حکم به جهت تطبیق بر مورد است.[1]

اشکالات نظریه دوم

اشکال اول:

مرحوم محقق نائینی فرمودند که گاه جهتی که شارع بر اساس آن جعل حکم می‌کند (جهت دوم) می‌تواند تحت ضابطه قرار گیرد ولی از آن‌جا که بیشتر افراد یک نوع واجد

---

۱. رسالة الصلاة في المشكوك (للنائيني، ط - الحديثة)، ص ۳۳-۲۵؛ کتاب الخمس (تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی)، درس ۱٦.

آن غرض می‌باشند، حکم بر روی نوع می‌رود.

این مطلب از چند جهت محل اشکال است:

اولاً: فرض بر این است که ملاک، تحت ضابطه است و می‌توان ضابطه را در اختیار عرف قرار داد؛ بنابراین نفس تحت آن ملاک بودن اکثریت یک نوع، باعث نمی‌شود که حکم روی کل برده‌شود.

مثال: اگر حکم واقعی شرع این باشد که «ترشی مضر است و وجوب اجتناب دارد» و از طرفی می‌دانیم که اکثر افراد انار ترش‌اند، در این‌صورت مولی نمی‌تواند حکم کند که «همه انارها مضرند و وجوب اجتناب دارند» زیرا تشخیص انار ترش و غیر ترش ضابطه‌مند و در دست عرف است و شارع می‌تواند به‌جای آن حکم کلی، چنین حکم کند که «همه انارهایِ ترش مضرّند و وجوب اجتناب دارند».

ثانیاً: خود مرحوم میرزای نائینی در بعضی از موارد مشابه خلاف این را ذکر کرده‌اند.

مثال: روایاتی هست دالّ بر اینکه در غیر مأکول اللحم نباید نماز خواند و تعلیل شده که «لانّ اکثرها مسوخ». ایشان می‌فرماید: از آنجا که انواع مسوخ در روایات بیان گردیده و تشخیص آن به سادگی ممکن است پس نمی‌توان از این تعلیل حکم کرد که کل مصادیق غیر مأکول اللحم (مسوخ سباع حشرات) دارای این حکم می‌باشد بلکه مراد این است که علّت حرمت اکثر موارد، مسوخ بودن آنها است و سائر موارد، علّت دیگری دارد که به دلیل خاصی ذکر نگردیده است.[1]

مرحوم محقق نائینی در مثال بالا تعدّی از مورد به سایر انواع را صحیح نشمرده‌اند و لازمه‌ی کلام ایشان این خواهد بود که در بحث ما که وضعیت مشابهی را داراست نیز نباید حکم را به کل تسرّی داد.

اشکال دوم:

مرحوم میرزای نائینی فرمودند: «اگر علّت، «واسطه در عروض» باشد می‌توان آن را تعمیم و تخصیص داد اما اگر «واسطه در ثبوت» باشد، تعمیم و تخصیص ممکن نیست». این مطلب نیز محل مناقشه است، زیرا اگر علّت، «واسطه در ثبوت» باشد نیز می‌توان آن را تعمیم داد. چرا که در این صورت اگر چه علّت و کبری نمی‌تواند به‌عنوان موضوع حکم شرعی قرار گیرد ولی به جهت ویژگی «علیت تامّه بودن» آن حکم، اختصاصی به مورد تعلیل نداشته و سایر مواردی که علّت در آنجا وجود دارد را نیز شامل می‌شود.

---

۱. رسالة الصلاة في المشكوک (للنائيني، ط - الحديثة)، ص ۲۰.

مثال: این آب گرم است، چون آتش به آن رسیده است. از ظاهر این تعلیل استفاده می‌شود که رسیدن آتش به هر شیئی باعث گرم شدن آن می‌شود.

اشکال سوم:

مرحوم محقق نائینی فرمودند: «در قیاس شکل اول، حد وسط نسبت به صغری باید واسطه در عروض باشد».[1] این ادعا نیز صحیح نیست، زیرا شرط انتاج در قیاس شکل اول این است که حد وسط، «واسطه در اثبات» باشد و نه بیشتر.

«واسطه در اثبات» اَشکال مختلفی دارد:

۱ گاه «واسطه در اثبات»، «واسطه در ثبوت» است (برهان لمّی).

مثال: «زید آکل للسمّ، کل آکل للسمّ یموت، فزید یموت»؛ چرا که اکل سمّ واسطه در ثبوت موت برای زید اولا و بالذات می‌گردد.

۲ گاه «واسطه در اثبات»، «واسطه در عروض» است (برهان انّی).

مثال: «العالم متغیر، کل متغیر حادث، فالعالم حادث» که حکم «حدوث»، اولاً و بالذات روی حد وسط یعنی «متغیّر» رفته‌است و به دلیل اتّحاد آن با ذوالواسطه یعنی «عالَم»، حکم بر ذوالواسطه بار شده و گفته: «العالم حادث».

۳ گاه «واسطه در اثبات»، نه «واسطه در عروض» است و نه «واسطه در ثبوت».

مثل اثبات وجود برای صانع در براهینی که وجود خدا به واسطه آثار و معلولات ذات باری تعالی ثابت می‌گردد.

٤ گاه «واسطه در اثبات» با «واسطه در ثبوت» ملازم است.

در این صورت، معروض واقعی حکم، «ملازم حدّ وسط» است و نه خود «حدّ وسط». مثال: زید به دل درد یا حالت تهوع ناشی از اکل سمّ مبتلا شده است و کسی که به این نوع دل درد مبتلا شود، می‌میرد؛ پس زید می‌میرد. در این مثال دل درد یا حالت تهوع که واسطه در اثبات مرگ برای زید است، ملازم با خوردن سم است و خوردن سم واسطه در ثبوت مرگ برای زید می‌باشد. (البته با فرض اینکه حالت تهوع یا دل درد علّت مرگ زید نباشد و علّت مرگ او اکل سمّ باشد).

٥ گاه «واسطه در اثبات»، ملازم با «واسطه در عروض» است.

مثال: زید از داخل قطار، منظره‌های بیرون را در حال حرکت می‌بیند. کسی که از داخل قطار، منظره‌های بیرون را در حال حرکت ببیند، در حال حرکت است؛ پس زید در حال

---

۱. همان، ص ۲۲.

حرکت است. در این مثال تماشای منظره‌های بیرون در حال حرکت، ملازم بودنِ در قطارِ در حال حرکت است و بودن در قطار در حال حرکت واسطه در عروض حرکت، ثانیاً و بالعرض برای زید می‌باشد.

در هر صورت چون «واسطه در اثبات»، وجود دارد، قیاس شکل اول، منتج است و به «واسطه در عروض» احتیاجی نیست.[1]

تقریب نظریه سوم

مرحوم آقای داماد همانند مشهور، علّت را معمّم و مخصّص می‌دانند و با این‌که مخصّص‌بودن حکمت را نمی‌پذیرند ولی بر خلاف مشهور به معمّم‌بودن آن قائلند. ایشان برای تقریب مدعای خویش مثال زیر را مطرح کرده‌اند:

فرض کنید یکی از اهداف مقنّن، «جلوگیری از سرقت» باشد. در این صورت برای رسیدن به این هدف (بازرسی و شناسائی سارقان) به وسیله جعل قانون، چند راه وجود دارد:

۱. قانون تفتیش و بازجویی از افراد را در تمام ازمنه و حالات و بر همه اشخاص جعل کند. بدیهی است، جعل این نوع قانون به‌دلیل حرجی بودن و سایر جهات، میسر نیست.

۲. قانون تفتیش را نسبت به یک مقطع خاص زمانی و برای افراد خاص جعل کند، مثلاً در مقطع ساعت ٤ صبح و تنها برای کسانی که مورد سوء ظن بازرسان باشند.

بدیهی است این نحوه جعل نیز گر چه تصوراً امکانپذیر است؛ ولی ممکن است در مقام عمل منجر به خطا و اشتباه بازرسان و یا احیاناً سوء استفاده آن‌ها از قانون گردد.

۳. قانون را در یک مقطع خاص زمانی ولی برای عموم افراد جعل کند که حتی مواردی که سارق نبودن شخص محرز باشد را هم شامل شود. این راه قهراً محذورات دو طریق دیگر را ندارد و هدف مقنّن را تأمین می‌کند.

اما در هر صورت باید دانست که ملاک اولیه همان جلوگیری از سرقت و بازداشت سارقان است، ولی مقنّن به دلائل فوق الذکر، ملاک ثانویه موسّعی را نیز در نظر گرفته است که در مثال ما، تفتیش کلیه افراد است.

سپس مرحوم آقای داماد از مطالب بالا چنین نتیجه می‌گیرند که ملاک، أحد الأمرین است:

۱ تفتیش و بازداشت سارقان. (ملاک اولیه)

---

۱. کتاب الخمس (تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی)، درس ۱۷.

۲ تفتیش کلیه افراد در ساعت ٤ صبح. (ملاک ثانویه)

لذا اگر مقنّن، حکم و تعلیل آن را این‌چنین بیان کند که «هر کس ساعت ٤ صبح در ملاء عام ظاهر گردد، بخاطر جلوگیری از سرقت مورد تفتیش و بازجویی قرار می‌گیرد»، مستفاد از این تعلیل، تعمیم است. به عبارت دیگر، اگر شخصی در غیر ساعت ٤ صبح هم در ملاء عام ظاهر شود اما دزد بودن او مورد اطمینان باشد و یا لااقل مورد سؤظن حکم مذکور، شامل او نیز خواهد شد؛ اما بر عکس، مقتضای تعلیل فوق، عدم تخصیص است و حتی موردی که می‌دانیم شخص سارق نیست را هم شامل می‌شود.[1]

اشکال نظریه سوم:

در تکمیل نظریه ایشان باید گفت که ممکن است مقنّن، هم در عقد اثباتی قضیه و هم در عقد سلبی آن، حکمت را لحاظ کند ولی نه در جانب تعمیم و نه تخصیص اختیار را به مأمور ندهد. مثلاً به عللی بگوید که در روز، هیچ فردی به عنوان سارق جلب نشود. در این صورت، واضح است که حکمت مذکور در قانون اول (جلب سارق) معمّم نمی‌تواند باشد، زیرا قانون و حکمت دیگری در این‌جا وجود دارد که با آن تنافی دارد. پس فرض کلام مرحوم آقای داماد جایی است که ما قانون و حکم دیگری از سوی مقنّن و شارع نداشته باشیم تا جلوی تعمیم حکمت را بگیرد که در این‌صورت، حکمت معمّم خواهد بود.[2]

تحقیق و بررسی مسأله

برای تحقیق در این مسأله لازم است در دو مقام بحث شود:

مقام اول: ملاکات و جهات تشریع حکم در مقام ثبوت.

مقام دوم: راهکار عملی برای تشخیص معمّم و مخصّص بودن ملاک، در مقام اثبات.

مقام اول: ملاکات و جهات تشریع حکم در مقام ثبوت

در این مقام لازم است ابتدا انواع ملاکات و جهات ملحوظه در تشریع حکم را بیان نماییم و بعد از آن معمّم و مخصّص بودن یا نبودن هر صورت را بررسی کنیم.

۱. صور ملاکات و جهات تشریع حکم

به نظر می‌رسد ملاکات و جهات ملحوظه در تشریع حکم، ثبوتاً چهار صورت دارند:

---

۱. کتاب الخمس (تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی)، درس ۱۸.

۲. کتاب النکاح (تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی)، درس ۵.

صورت اول: مفاد ایجابی و سلبی قضیه‌ی معلله قابل ارائه به مخاطب است.

ملاک اولیه‌ای[1] که اگر در اختیار مکلف قرار گیرد، هیچ‌گونه محذوری- نه در طرف ایجاب و نه در طرف سلب- نخواهد داشت، به این معنی که مفاد ایجابی و سلبی قضیه‌ی بیان شده، قابل ارائه به مخاطب است زیرا شرایط حکم به‌گونه‌ای است که اشتباه عرف در تعیین مصادیق، یا نادر است و یا غیر مهم. در این صورت ملاکِ حکم، می‌تواند به صورت تکلیف بیان شود. مثلاً در «لاتأکل الرمّان لانّه حامض»، هم مفاد سلبی قابل ارائه به مخاطب است که «الرمّان الغیر الحامض، غیر محرم» و هم مفاد ایجابی که «کل حامض حرام»، با فرض این‌که افراد حامض از غیر حامض چه در دایره رمّان و چه در غیر رمّان از هم متمایز و قابل تشخیص‌اند.

صورت دوم: فقط مفاد ایجابی قضیه‌ی معلله قابل ارائه به مخاطب است.

ملاک اولیه نمی‌تواند در طرف سلب به عنوان معیار حکم در اختیار مکلّف قرار گیرد و به همین جهت مخصّص نیست زیرا اگر شارع عقد سلبی قضیه را که هرجا ملاک نبود حکم نیست در اختیار مکلف قرار دهد، موجب می‌شود که مکلف در تطبیق، مواردی را که واقعاً مصداق حکم هستند، مصداق نداند و در نتیجه ملاک مقنّن و شارع فوت گردد. در این حالت، مقنّن جهت اطمینان به تحصیل هدفش، ملاک ثانویه عامتری را از باب احتیاط در نظر می‌گیرد تا مکلّف در هیچ موردی در تطبیق دچار اشکال نشود و قهراً مقنّن به هدف خود به‌طور کامل برسد. در مثالی که در توضیح نظر مرحوم داماد ذکر شد مقنّن به هدف جلوگیری از سرقت، قانون تفتیش از همه افراد حتی مواردی که سارق نبودن شخص محرز باشد را برای ساعت ٤ صبح جعل می‌کند که در این مثال ملاک اولیه همان جلوگیری از سرقت و بازداشت سارقان است، ولی مقنّن، ملاک ثانویه موسّعی را نیز در نظر گرفته است که در مثال ما، تفتیش کلیه افراد است و فرموده «هر کس ساعت ٤ صبح در ملاء عام ظاهر گردد، به خاطر جلوگیری از سرقت مورد تفتیش و بازجویی قرار می‌گیرد» بنابراین ملاک حکم احد الأمرین است:

١ جلوگیری از سرقت. (ملاک اولیه)

٢ تفتیش کلیه افراد در ساعت ٤ صبح. (ملاک ثانویه)

یعنی هر کدام از این ملاک‌ها که وجود داشت، حکم تفتیش می‌آید مثلا اگر کسی در

١. ملاک اولیه در مقابل ملاک ثانویه‌ای است که شارع گاهی به جهت محذوراتی که در بیان ملاک اولیه دارد، به عنوان ملاک جایگزین برای مخاطب بیان می‌کند.

غیر ساعت ٤ بیرون بیاید و دزد بودن او مورد اطمینان یا سوء ظن باشد باید تفتیش شود؛ زیرا در این صورت اگرچه ملاک ثانویه وجود ندارد اما ملاک اولیه موجود است و لذا می‌گوییم ملاک معمّم است و از آن طرف اگر کسی در ساعت ٤ بیرون بیاید و محرز باشد که دزد نیست، باید تفتیش شود که در این صورت ملاک اولیه وجود ندارد اما ملاک ثانویه موجود است در نیتجه می‌گوییم مخصّص نیست یعنی با اینکه احتمال دزد بودن در موردش نیست اما باید تفتیش شود.

صورت سوم: فقط مفاد سلبی قضیه‌ی معلله قابل ارائه به مخاطب است.

این مورد عکس صورت دوم است؛ یعنی ملاک اولیه‌ای که نمی‌تواند در طرف ایجاب به عنوان معیار حکم در اختیار مکلّف قرار گیرد زیرا اگر مقنّن عقد اثباتی قضیه را در اختیار مکلف قرار دهد و ملاک اولیه را با همان توسعه‌ای که دارد بیان کند، موجب اشتباه و خطای وی می‌شود. لذا مقنّن جهت جلوگیری از این اشتباه، عقد اثباتی را در اختیار وی قرار نداده و ملاک را به گونه‌ای مضیّق بیان می‌کند. مثلاً اگر ملاک اولیه این باشد که «طلبه مطلقاً جائز است وارد مدرسه شود» ولی قانون‌گذار ملاحظه می‌کند که اگر بخواهد ملاک را به همین صورت در اختیار مجریان قانون قرار دهد، ممکن است مرتکب اشتباه شوند و مورد غیر منطبق را مصداق حکم بدانند، مثلاً شخص غیر طلبه‌ای که شباهت ظاهری به طلبه‌ها دارد را طلبه بپندارد؛ در این حالت مانند حالت قبل ملاک ثانویه‌ای را در نظر می‌گیرد و موضوع حکم را مضیّق می‌کند و مثلا طلبه ملبّس را موضوع حکم جواز، قرار می‌دهد و می‌فرماید «طلبه‌ی ملبّس جایز است وارد مدرسه شود، چون طلبه است».

در این حالت بر خلاف مورد دوم موضوع، مجموع الأمرین (طلبه بودن + ملبّس بودن) است؛ یعنی باید هر دو ملاک باشد تا حکم جواز ورود به مدرسه بیاید؛ بنابراین طلبه‌ای که ملبّس نیست جواز ورود به مدرسه را ندارد؛ چون ولو ملاک طلبه بودن را دارد اما ملاک ملبّس بودن را ندارد لذا می‌گوییم ملاک، معمّم نیست.

صورت چهارم: مفاد ایجابی و سلبی قضیه‌ی معلله هیچ کدام قابل ارائه به مخاطب نیست.

ملاک اولیه‌ای که نمی‌تواند در هیچ‌کدام از اطراف ایجاب و سلب به عنوان معیار حکم در اختیار مکلّف قرار گیرد زیرا اگر شارع عقد ایجابی و سلبی قضیه را به مخاطب ارائه کند مکلّف در تشخیص موارد ملاک اشتباه می‌کند و غرض شارع فوت می‌شود و لذا

معیار حکم را با نظر ثانوی، همان موضوعی قرار می‌دهد که در قضیه معلّله است و قهراً علّت به همان مورد موضوع معلّل، مضیّق می‌شود اگرچه از جهت ملاک اولیه، حکم به گونه‌ای متفاوت خواهد بود.

مثال: اگر شارع حکمت تشریع «صلاةِ قصر بجای اتمام» را سخت بودن نماز تمام بر مسافر بداند، حکم ثبوتی قضیه در طرف تعمیم این نیست که پس هر جا مشقّتی از ناحیه امتثال نماز تمام بر مکلف عارض شود، تکلیف او قصر است و نیز در حکم سلبی آن در طرف تخصیص، این نیست که پس اگر اتیان صلاة تمام برای مسافری سخت نباشد (معنای سختی در روایت اعم از حرج است)، وظیفه‌اش اتیان صلاة تمام است. در واقع، موضوع حکم، مطلق مسافر است نه کمتر و نه بیشتر.[1]

۲. معمّم و مخصّص بودن یا نبودن صور چهارگانه‌ی ملاکات[2]

بعد از اینکه صورت‌های چهارگانه ملاکات را مطرح کردیم، باید به این نکته بپردازیم که حکم تعمیم و تخصیص در این صور چگونه است.

صورت اول: مفاد ایجابی و سلبی قابل ارائه به مخاطب است.

در این صورت که عرف در تعیین مصادیق ملاک، اشتباه قابل توجهی ندارد و مفاد ایجابی (تعمیم) و سلبی قضیه (تخصیص) قابل ارائه به مخاطب خواهد بود ملاک، معمّم و مخصّص حکم می‌باشد.[3]

صورت دوم: فقط مفاد ایجابی قابل ارائه به مخاطب است.

با توجه به اینکه تنها مفاد ایجابی قضیه قابل ارائه به مخاطب می‌باشد ملاک، فقط معمّم حکم خواهد بود اما در جنبه‌ی سلبی شارع حکم را اوسع از ملاک تشریع کرده است و لذا ملاک مخصّص حکم نیست.

صورت سوم: فقط مفاد سلبی قابل ارائه به مخاطب است.

---

۱. کتاب الخمس (تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی)، درس ۱۸.

۲. نگارنده: حضرت استاد در اینجا تعبیر به علّت و حکمت نمی‌کنند اما اگر بخواهیم بحث استاد را بر اصطلاح قوم تطبیق کنیم، قسم اول از ملاکات چهارگانه‌ای که مطرح فرمودند علّت و سه قسم دیگر حکمت می‌باشد لذا ما در ادامه به این شکل تعبیر می‌کنیم. اگرچه خود استاد همان‌طور که در متن آمده از قسم چهارم تعبیر به حکمت و در ضمن بحث در جاهای دیگر از قسم دوم هم تعبیر به حکمت می‌کنند.

۳. نگارنده: نکته‌ای که باید در اینجا توجه کرد این است که این صورت همان است که در لسان فقها به علّت تعبیر شده است که می‌گویند علّت معمّم و مخصّص حکم است لکن چنانچه قبلاً هم گفته شد آن مقداری که از قضیه‌ی معلله اثباتاً استفاده می‌شود فقط این است که علّت، علیت تامه دارد ولی انحصار آن در همه افراد موضوع فهمیده نمی‌شود و در نتیجه علّت ذکر شده، مخصّص شخص الحکم است نه سنخ الحکم که در مقام اثبات به بررسی آن خواهیم پرداخت.

با توجه به اینکه مفاد ایجابی نمی‌تواند به مخاطب ارائه شود، بنابراین ملاک، معمّم حکم نخواهد بود البته باید توجه کرد که در این صورت مخصّص هم نیست زیرا تخصیص در دایره ملاک محل بحث است و لذا تخصیص در جایی مطرح می‌شود که ملاک در همه افراد موضوع موجود نباشد تا سئوال شود که آیا قضیه معلله دلالت بر این دارد که در افرادی از موضوع که ملاک مذکور وجود ندارد، حکم نیست یا چنین دلالتی ندارد؟

اما در این صورت فرض این است که ملاک اوسع از موضوع است و شارع ملاک ثانوی که همان موضوع باشد را اَضیق بیان کرده است.

صورت چهارم: مفاد ایجابی و سلبی هیچ کدام قابل ارائه به مخاطب نیست.

در این صورت در هر دو طرف تعمیم و تخصیص، شارع اختیار تشخیص مصادیق را به مکلّف نداده است بنابراین ملاک، معمّم و مخصّص نیست.[1]

نکته: به نظر می‌رسد اکثر حکمت‌های شرعیه از همین قسم چهارم باشد یعنی عقد سلبی و اثباتی هیچ کدام در اختیار مکلّف قرار نگرفته است.

مقام دوم: بررسی دلالت جمله معلله در مقام اثبات از حیث تعمیم و تخصیص

این مقام در دو مبحث پیگیری می‌شود:

۱. راهکار عملی برای تشخیص معمّم و مخصّص بودن ملاک در مقام اثبات.

۲. بر فرض ظهور در تخصیص، مخصّص سنخ الحکم است یا شخص الحکم؟

بررسی مبحث اول:

الف) تعمیم

برای اینکه در مورد دلیلی قضاوت شود که ملاک بیان شده در آن تعمیم و تخصیص دارد یا خیر، نیاز است که آن دلیل دارای شرایط ذیل باشد:

۱. دلیل مطلب به صورت تعلیل و با اداتی مانند: «لانّه»، «انّه» و «فانّه» ذکر شده باشد.

۲. تعلیل مذکور، برای مخاطب قابل تمایز و مصادیق آن قابل تشخیص باشند و در نتیجه موضوع علّت، صلاحیت موضوعیّت برای حکم شرعی را داشته باشد.

۳. حکم و موضوع، هر دو اطلاق داشته باشند.

با اجتماع این شرایط، همراه با کشف علّیت تامّه، (اعمّ از علّت و حکمت) می‌توان حکم را تعمیم داد.

اما اگر این شرایط، اجتماع نداشته باشد مثل اینکه «تناسب حکم و موضوع» به‌گونه‌ای

۱. کتاب الخمس (تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی)، درس ۱۸.

باشد که نشان دهد با وجود اینکه در دلیل علّت ذکر شده است ولی در عین حال عمومیت حکم در دائره علّت مراد نبوده است دیگر علّت، علّت تامّه حکم نخواهد بود.

سرّ این مطلب آن است که متکلم در مقام بیان تمام اجزاء علّت نیست بلکه می‌خواهد آن جزء از علّت که ابهام داشته و مخاطب نمی‌دانسته را بگوید و مابقی را مفروض گرفته است پس در واقع شرط سوم از شروط کشف علّت تامه موجود نیست زیرا حکم و موضوع از جهات و قیود مفروضه اطلاق ندارد.

مثال: اگر در جواب این سئوال که آیا می‌توان به فلان شخص اقتدا کرد؟ گفته شود: «اقتداء اشکالی ندارد، زیرا عادل است». معنایش این نیست که همین شرط کفایت می‌کند و شرایط دیگر امام جماعت مثل «ذکوریت» و یا «طهارت‌المولد» غیر معتبرند و موضوع و حکم از حیث این قیود اطلاق داشته باشند لذا واضح است که از این‌گونه تعلیل‌ها، علیّت تامه استفاده نمی‌شود.

همان‌طور که گفته شد وجهِ این‌گونه تعابیر آن است که شرایط دیگر حکم، مفروض‌الوجود فرض شده‌اند و در مورد سئوال، تنها از شرط و علّتی پرسیده می‌شود که وضع آن مبهم است. پس فی الواقع علّت مذکور تنها جزء العلّه است و نه تمام العلّه.

مثلاً در عبارت «لاتشرب الخمر لانّه مسکر»، «لانّه مسکر» می‌تواند علّت حکم باشد چون:

اولاً: از ادات تعلیل استفاده شده‌است.

ثانیاً: عنوان مسکر صلاحیت موضوعیّت برای حکم شرعی را دارد، زیرا تشخیص مصادیقِ مسکر برای عرف میسر است.

ثالثاً: موضوع (خمر) و حکم (حرمت) مطلق است، نه مهمل و نه مقید به حصّه خاصی از خمر یا حرمت.

در نتیجه می‌توان گفت در واقع اِسکار، موضوع حکم شرعی است و ذکر کلی آن در حکم به دلیل تطبیق بر مورد است.[1]

ب) تخصیص

نکته‌ای که در ابتدا باید توجه کرد این است که اگر ملاک در همه افراد موضوع موجود باشد بحث تخصیص مطرح نمی‌شود بلکه بحث تخصیص جایی مطرح می‌شود که ملاک در غالب افراد موضوع موجود باشد مثلاً در جمله‌ی «لا تأکل الرمّان لانّه حامض» تصور

---

۱. کتاب الخمس (تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی)، درس ۱۷.

مفهوم برای این جمله در صورتی است که حموضت در تمام افراد رمّان وجود نداشته باشد زیرا با وجود علّت در تمام افراد با انتفاء علّت، موضوعی برای انتفاء حکم وجود ندارد.

حال بعد از کشف علیّت تامّه بواسطه‌ی همان شرایط مذکور در تعمیم، اگر متکلم در مقام بیان تمام علل موضوع باشد و فقط یک علّت را برای افراد متعارف موضوع ذکر کند، تخصیص سنخ الحکم استفاده می‌شود لکن همانطور که قبلاً هم گفته‌شد، اگر قرینه‌ای بر این مطلب نباشد، صرف جمله معلله چنین ظهوری ندارد لذا بیشتر از تخصیص شخص الحکم استفاده نمی‌شود[1]. مگر اینکه مثلا به خاطر اجماعی که در مساله هست ما می‌دانیم که اطلاق حکم معلل قابل تقیید نیست؛ مانند «بحث اختلاط میاه در عده» که اگر علم به عدم اختلاط میاه هم داشته باشیم باز عده طلاق لازم است که در این صورت تخصیص شخص الحکم هم استفاده نخواهد شد (به اصطلاح قوم حکمت است).

بررسی مبحث دوم:

باید توجه داشت که این گونه نیست که هر جا اثباتاً علیت را از دلیل استفاده کردیم، بتواند نسبت به سنخ الحکم مخصّص باشد بلکه در صورتی می‌تواند مخصّص سنخ الحکم باشد که ثابت شود علّت منحصره سنخ الحکم است، مثلاً در مثال «لا تاکل الرمان لانّه حامض» علّت در صورتی می‌تواند مخصّص حکم باشد که حموضت علّت منحصره سنخ لاتأکل باشد.[2]

حال با توجه به این نکته به بررسی نحوه تخصیص علّت می‌پردازیم:

به نظر ما علّت تامه (منحصره و غیر منحصره) می‌تواند مبنای تعمیم حکم قرارگیرد ولی نمی‌تواند مبنای تخصیص «سنخ الحکم» باشد، بلکه تنها «شخص الحکم» را مضیّق می‌کند لذا در ادامه به بررسی این نکته می‌پردازیم که اولاً چطور علّت، مخصّص شخص الحکم است و ثانیاً چرا نسبت به سنخ الحکم مخصّصیت ندارد؟

الف) تحلیل مخصّصیت در شخص الحکم: برای روشن شدن این مطلب باید توجه داشت که برداشت تخصیص از تعلیل براساس بازگشت تعلیل به یک قیاس است. در مثال «لاتأکل الرمّان لانّه حامض» کبری، مطوی است. البته ممکن است در برخی موارد به کبری تصریح شود اما بیان حکم و علّت به صورت قضیه منطقی، نادر است.

---

۱. کتاب النکاح (تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی)، درس ۲۱.

۲. کتاب النکاح (تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی)، درس ۲۲.

حال ظاهر قضیه این است که متکلّم در مقام بیان عمومِ حکم، نسبت به همه رمّان‌ها است، چه به دلالت اطلاقی و چه با ادوات عموم. امّا از خارج می‌دانیم که علّت یعنی حموضت در همه رمّان‌ها وجود ندارد.

در این‌جا برای ایجاد هماهنگی بین تعلیل و معلَّل، احتمالاتی وجود دارد که آن‌ها را بررسی می‌کنیم:

احتمال اول: متکلم در این‌جا علّت حکم در برخی افراد را ذکر کرده‌است؛ یعنی همه افراد محکوم به این حکم‌اند ولی متکلم، صرفاً علّت ثبوت حکم در برخی افراد را بیان کرده‌است.

این احتمال ضعیفی است، زیرا قضیه بیان شده از طرف شارع که طبق فرض علّت حکم است، ظهور قوی یا نصوصیّت دارد در این‌که علّت بیان شده، علّت حکم در همه افراد است.

احتمال دوم: مراد از «حامض» در این‌جا درجات خفیفی از حموضت است که ممکن است برای عرف قابل فهم نباشند و از مصادیق پنهان حامض محسوب می‌شوند (تصرف در علّت). مثلاً مراد از حموضت، «شیءٌ من الحموضه» باشد.

این احتمال نیز خلاف ظاهر است. اگرچه روشن بودن علّت برای عرف، در تعلیل لازم نیست اما در مثال ما عرف نسبت به علّت، ارتکاز خاصی دارد و در این موارد، ظاهر آن است که علّت (حموضت)، به ارتکاز عرف نظر دارد و مثل مواردی نیست که علّت برای عرف غیر مبیَّن باشد.

احتمال سوم: مراد از حامض بودن رمّان، حامض بودن اکثر رمّان‌ها باشد، یعنی به‌دلیل حموضت اکثر رمّان‌ها، شارع مطلق رمّان را تحریم کرده است (تصرف در علّت)؛ مثلاً در بحث فلسفه جعل عدّه برای زن نیز گفته شده که عدم اختلاط میاه است و معنایش این نیست که فقط در جایی که این اختلاط متصوّر است آن حکم (ثبوت عدّه) باشد، بلکه حکم به نحو کلی جعل شده‌است که مناط آن حکم کلی را در اصطلاح، حکمت می‌نامند. حال چرا با وجود کلّی نبودن علّت (حموضت)، حکم این گونه تعلیل شده است؟ در جواب این سئوال باید گفت نکته اینکه حکم به این صورت تعلیل شده است، احتمالات مختلفی دارد؛ مثل این‌که تعلیل حکم به این موارد خاص دچار محذور است یا مصلحتی در تعمیم حکم نسبت به سایر موارد بوده است. این احتمال معمولاً در جایی معقول است که اکثریت رمّان‌ها حامض باشند.

این احتمال سوم نیز خلاف ظاهر است زیرا ظهور قضیه معلله وجود علّت در همه افراد است در حالی که در این احتمال فرض شده علّت در اکثر افراد موجود است.

احتمال چهارم: مراد از رمّان در این قضیه رمّان متعارف است (تصرف در معلّل)؛ یعنی در عین حالی که انصراف مطلق از فرد نادر به جهت خصوص ندرت مقبول نیست، ولی در این‌جا به قرینه تعلیل، انصراف موضوع از فرد نادر به متعارف افراد استفاده می‌شود. همان‌طور که در موارد دیگر نیز انصراف از فرد نادر، قرینه دیگری غیر از غلبه لازم دارد. لذا موضوع قضیه معلله افراد غالب است و این قضیه، اثبات حکم در همین افراد غالب می‌کند.[1]

بررسی احتمالات چهارگانه:

از بین این احتمالات ذکر شده آن احتمالی که عرفاً اظهر از بقیه احتمالات است احتمال چهارم است زیرا با حمل موضوع بر متعارف افراد، علّت در همه افراد موضوع موجود است.[2]

بنابراین حکم لاتأکل به رمان‌های متعارف اختصاص دارد یعنی شخص این حکم در غیر رمان‌های متعارف نیست اما اینکه فرد دیگری از لاتأکل به ملاک دیگری غیر از حموضت

در افراد غیر متعارف از موضوع وجود داشته باشد یا نه این قضیه نسبت به آن ساکت است.[3]

ب) دلیل عدم مخصّصیت در سنخ الحکم: برای اثبات مخصّص نبودن علّت در سنخ الحکم به دو مقدمه نیاز است:

مقدمه اول: اگر در جمله‌ای علّتی به‌کار رفت، علّت به منزله تقیید حکم معلّل نیست. مثلاً جمله «لاتأکل الرمّان لانّه حامض»، به‌این معنا نیست که «لاتأکل الرمّان الحامض» زیرا موارد بیان تعلیل با موارد تقیید به وصف، متفاوتند.

در تقیید موضوع به وصفی که تنها در افراد نادری ثابت باشد، هیچ مانعی ندارد که حکم، روی مجموع موصوف و وصف برود، مثلاً اگر در میان بردگان، بردگان با ایمان

---

۱. کتاب النکاح (تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی)، درس ۲۱ و ۱۰۸.

۲. قسمت تحلیل مخصّصیت در شخص الحکم با توجه به مطالب استاد مانند کتاب الخمس (تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی)، درس ۱۸ و برگرفته شده از درس خارج اصول استاد سید محمد جواد شبیری زید عزه در تاریخ ۸۷/۰۷/۲٤ می‌باشد.

۳. کتاب النکاح (تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی)، درس ۲۱.

بسیار کم بودند، تقیید حکم «اعتق رقبة» به «رقبه مؤمنه» هیچ محذوری ندارد.

امّا در تعلیل «لانّه حامض» اگر افراد حامض از رمّان، نادر باشند، تعلیل صحیح نیست بلکه باید اکثریت قاطع انارها ترش باشند تا تعلیل درست باشد.

مقدمه دوم: همانطور که تبیین شد ذکر تعلیل در حکم نشان می‌دهد که در حکم معلّل، لحاظ و علّت حکم افراد متعارف ذکر شده است؛ بله اگر «لانّه حامض» گفته نمی‌شد، حکم، انار شیرین و غیر شیرین را شامل می‌شد و انصراف به افراد غالب درست نمی‌بود؛ امّا «لاتأکل الرمّان لانّه حامض» رمّان‌های معمول و متعارف را در نظر گرفته و برای آن علّت آورده است نه این‌که حکم معلّل برای رمّان اعم از متعارف و غیر متعارف باشد.

نتیجه: از «لاتأکل الرمّان لانّه حامض» استفاده می‌شود که «رمّان های معمول و متعارف را نخورید زیرا ترش‌اند» امّا در مورد رمّان‌های غیرمتعارف که شیرین‌اند، ساکت است و مفهوم ندارد.

به عبارت دیگر، «شخص الحکم» در «لاتأکل الرمّان لانّه حامض»، به انارهای ترش (انارهای معمولی و متعارف) منحصر و حکم متعرّض آن‌ها است؛ بنابراین «لاتأکل الرمّان لانّه حامض»، مفهوم ندارد تا «سنخ الحکم» را حتی به نحو سالبه جزئیه، نفی کند و بر جواز خوردن انار شیرین دلالت داشته‌باشد، بلکه نسبت به خوردن انار شیرین ساکت و تنها متصدی بیان حکم فرد متعارف (انار ترش) است. لذا چنانچه در جواب کلام مشهور گذشت، با توجه به اینکه اولاً علّت ظهور در انحصار ندارد و ثانیاً وقتی حکم بر طبیعتی بار شود در وحدانی بودن مناط ظهور ندارد؛ اگر به دلیل وجود علّتی دیگر، افراد غیر متعارف نیز مشمول حکم حرمت باشند و شارع در دلیل دیگری حرمت آنها را بیان فرماید و یا به شکل مطلق یا عام حرمت تمامی انارها را برساند هیچ منافاتی با «لاتأکل الرمّان لانّه حامض» نخواهد داشت.[1]

تنبیهات

مخصّصیت و معمّمیت موضوع و محمول در دایره علّت

«محمول کبرای کلی»ای که از علّت (لانّه حامض) فهمیده می‌شود باید همان «محمول قضیه‌ی معلّله» (حرمت أکل) باشد و تنها موضوع را از «موضوع معلّل» (رمّان) به «موضوع علّت»(حامض) تبدیل کنیم. در مثال «لاتأکل الرمّان لانّه حامض»، موضوع قضیه معلّله،

---

۱. کتاب النکاح (تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی)، درس ۲۱ و ۲۲.

«رمّان» است و محمول آن، «حرمت اکل» و با توجه به جمله علّت «لانّه حامض» باید «رمّان» را از موضوع بودن خارج کرده، موضوع کبرای کلی را مطلق «حامض» قرار دهیم یعنی «الحامض یحرم أکله». ولی از حرمت أکل (محمول قضیه معلّله) به حرمت لمس رمّان (محمول دیگر) نمی‌توان تعدی‌کرد. در مثال «لاتشرب الخمر لانّه مسکر» نیز کبرای کلی مستفاد از تعلیل، «حرمت شرب هر مسکر» است امّا در این‌جا هم به حرمت چیزی جز شرب خمر (مثلاً استعمال خمر) نمی‌توان حکم کرد.[1]

البته گاهی مناسبات بین حکم و موضوع، باعث تعدّی از محمول می‌شوند. مثلاً اگر گفته شود بیع غرری نکن چون موجب اختلاف طرفین می‌شود، از آن استفاده می‌شود که انجام دیگر معاملات غرری مانند اجاره جایز نیست و یا باعث تعدی از موضوع و محمول می‌شود مثلاً علاوه بر «حرمت شرب هر آن‌چه مزیل عقل است» که از عبارت «لا تشرب الخمرلانّه مزیل للعقل» استفاده می‌شود، «حرمت هر فعل باعث ازاله عقل» نیز قابل استفاده‌است.[2]

جنبه مخصّصیت هم بر فرض ثبوت، از جهت موضوع و محمول در دایره علّت است. مثلاً در «لاتأکل الرمّان لانّه حامض» معنا این است که حرمت متعلق به انار، صرفاً مخصوص انارهای ترش است (موضوع در دایره علّت) و نه همه انارها؛ اما همین قضیه، نسبت به سایر میوه‌ها ساکت است و امکان دارد در سایر میوه‌ها حرمت، اختصاصی به قسم حامض آن‌ها نداشته‌باشد.

در ناحیه محمول نیز تخصیص حکم حرمت، نسبت به فعل أکل است (محمول در دایره علّت) نه هر فعلی که به انار تعلق‌گیرد مانند حمل و یا برداشتن.

تقسیمات علّت

الف) دائمی و موسمی:

تعلیلات بر دو گونه‌اند:

اول: علل فراگیر که همه زمان‌ها و شرایط را شامل می‌شوند.

دوم: علل موسمی و موقّت.

حکم معلّل در قسم اخیر (موسمی و موقّت) به قرینه تضییقی که در تعلیل است، مضیّق می‌شود. مثلاً ره‌نمود «آب پرتقال بخورید تا سرما نخورید» یک ره‌نمود همیشگی

۱. کتاب الخمس (تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی)، درس ۱۸.

۲. کتاب الخمس (تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی)، درس ۸۲.

نیست و مخصوص شرایطی است که زمینه سرماخوردگی وجود دارد. دستور «لباس محلی بپوشید تا از بیگانگان متمایز باشید» هم اختصاص به جامعه‌ای دارد که بیگانگان در کنارشان زندگی می‌کنند. در آیه شریفه نیز علّتی بیان شده که همیشگی نیست ﴿**ذلک أدنی أن یعرفن فلا یؤذین**﴾[1] و اگر زمینه مزاحمت‌های عمومی از بین رفت، دیگر این حکم، الزامی نخواهد بود.

اگر گفته شود؛ حکمی که در مقطعی بوده و نمی‌دانیم بعداً برداشته شده یا نه با «اصالة عدم‌النسخ»، به بقاء آن، حکم می‌کنیم.

در جواب می‌گوییم: دلیل حکم اقتضاءً کوتاه است و بیش از حکم موقّت، از آن استفاده نمی‌شود. «اصالة عدم النسخ» هم در جایی جاری می‌شود که حکم عامّی از دلیل حکم، استفاده‌شود و در زمان بعد، نسخ آن حکم عامّ را به جهتی احتمال دهیم.[2]

ب) عقلائی و تعبدی:

تعلیل‌ها معمولاً به یکی از دو صورت زیر بیان می‌شوند:

اول: براساس تقریب ذهنی شخص به مرتکزات، فطریات، جهات عقلائی و جهاتی که مأنوس با آنها است.

دوم: براساس مطالب تعبّدی محض، مانند آیه قرآن، فتوای جمهور مسلمانان و روایت مسلّمی که در انظار - و لو بالتّعبد- ثابت شده‌اند. در واقع، مولا برای نشان دادن تطبیق حکم خود با همین مطلب ثابت شده تعبّدی، علّت تعبّدی را می‌آورد. امّا اگر حکمی صرفاً تعبد محض بود و شاهدی از قرآن، روایت و فطرت و یا اشتهاری در بین عامه نداشت آن را به صورت تعلیل ذکر نمی‌کنند.[3]

تطبیقات

۱. اختصاص ولایت بر نکاح دختر به پدر و جد پدری با وسائط مرد

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ أَبِي الْمَغْرَاءِ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَارَةَ **عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ** عليه السلام **قَالَ: إِنِّي لَذَاتَ يَوْمٍ عِنْدَ زِيَادِ بْنِ عُبَيْدِ اللهِ الْحَارِثِيِّ إِذْ جَاءَ رَجُلٌ يَسْتَعْدِي عَلَى أَبِيهِ فَقَالَ أَصْلَحَ اللهُ الأَمِيرَ إِنَّ أَبِي زَوَّجَ ابْنَتِي بِغَيْرِ**

---

۱. سوره احزاب، آیه ۵۹.

۲. کتاب النکاح (تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی)، درس ۵۶.

۳. کتاب الاجاره (تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی)، درس ۱۷۹.

إِذْنِي فَقَالَ زِيَادُ لِجُلَسَائِهِ الَّذِينَ عِنْدَهُ مَا تَقُولُونَ فِيمَا يَقُولُ هَذَا الرَّجُلُ قَالُوا نِكَاحُهُ بَاطِلٌ قَالَ ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيَّ فَقَالَ مَا تَقُولُ يَا أَبَا عَبْدِ اللهِ فَلَمَّا سَأَلَنِي أَقْبَلْتُ عَلَى الَّذِينَ أَجَابُوهُ فَقُلْتُ لَهُمْ أَ لَيْسَ فِيمَا تَرْوُونَ أَنْتُمْ- عَنْ رَسُولِ اللهِ صلی الله علیه وآله **أَنَّ رَجُلًا جَاءَ يَسْتَعْدِيهِ عَلَى أَبِيهِ فِي مِثْلِ هَذَا فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللهِ** صلی الله علیه وآله **أَنْتَ وَ مَالُكَ لِأَبِيكَ قَالُوا بَلَى فَقُلْتُ لَهُمْ فَكَيْفَ يَكُونُ هَذَا وَ هُوَ وَ مَالُهُ لِأَبِيهِ وَ لَا يَجُوزُ نِكَاحُهُ [عَلَيْهِ] قَالَ فَأَخَذَ بِقَوْلِهِمْ وَ تَرَكَ قَوْلِي.**[۱]

در این روایت برای ولایت جدّ به «**انتَ و مالُکَ لاَبیک**» تمسّک شده است. این تعلیل فقط در مورد «جدّ پدری»، که هیچ یک از وسائطش زن نباشد، جاری است و به دلیل آن‌که اگر علّت خاص باشد، مخصّص حکم می‌شود[۲] و ولایت مخصوص جدّ پدری (با وسائط مرد) خواهد بود.[۳]

۲. جواز پرداخت قیمت در باب زکات و خمس

أَبُو الْقَاسِمِ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ قُولَوَيْهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ الصَّيْرَفِيِّ قَالَ: **قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللهِ** علیه السلام **جُعِلْتُ فِدَاكَ مَا تَقُولُ فِي الْفِطْرَةِ يَجُوزُ أَنْ أُؤَدِّيَهَا فِضَّةً بِقِيمَةِ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ الَّتِي سَمَّيْتَهَا قَالَ نَعَمْ إِنَّ ذَلِكَ أَنْفَعُ لَهُ يَشْتَرِي [بها] مَا يُرِيدُ.**[۴]

این روایت هر چند در خصوص باب «زکات فطره» است امّا از عموم تعلیل «**إنّ ذلک انفع له**» برمی‌آید که این حکم در باب «زکات اموال» و «خمس» نیز جاری است.[۵]

۳. حرمت افساد بدن

در روایات باب اطعمه و اشربه، برای تحریم برخی مأکولات، علّتی بیان شده که ازآن برمی‌آید که به طور کلی اضرار ممنوع است. از جمله در مقام بیان حرمت خوردن میته چنین آمده است که «**لانّ فیها فسادَ الابدان**»[۶].

---

۱. الکافي (ط - الإسلامية)، ج ۵، ص ۳۹۵، ح ۳.

۲. این مثال بر مبنای پذیرش تخصیص علّت است.

۳. کتاب النکاح (تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی)، درس ۴۱۱.

۴. الإستبصار فيما اختلف من الأخبار، ج ۲، ص ۵۰، ح ۱.

۵. کتاب الخمس (تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی)، درس ۱۵.

۶. عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص ۹۴ «**وَ حُرِّمَتِ الْمَيْتَةُ لِمَا فِيهَا مِنْ فَسَادِ الْأَبْدَانِ وَ الْآفَةِ وَ لِمَا أَرَادَ اللهُ** عَزَّ وَ جَلَّ **أَنْ يَجْعَلَ تَسْمِيَتَهُ سَبَباً لِلتَّحْلِيلِ وَ فَرْقاً بَيْنَ الْحَلَالِ وَ الْحَرَامِ وَ حَرَّمَ اللهُ** عَزَّ وَ جَلَّ **الدَّمَ كَتَحْرِيمِ الْمَيْتَةِ لِمَا فِيهِ مِنْ فَسَادِ الْأَبْدَانِ وَ لِأَنَّهُ يُورِثُ الْمَاءَ الْأَصْفَرَ وَ يُبْخِرُ الْفَمَ وَ يُنَتِّنُ الرِّيحَ وَ يُسِيءُ الْخُلُقَ وَ يُورِثُ الْقَسْوَةَ لِلْقَلْبِ وَ قِلَّةَ الرَّأْفَةِ وَ الرَّحْمَةِ حَتَّى لَا يُؤْمَنُ أَنْ يَقْتُلَ**

«فساد ابدان» هر چند جنبه حکمت دارد و مخصّص حکم حرمت نیست، ولی معمّم است و از آن می‌توان استفاده‌کرد که حکم حرمت، هر فعلِ منجر به فساد ابدان و ضرر جانی را شامل است و اختصاصی به اکل میته و مانند آن ندارد. بنابراین وارد ساختن هر گونه ضرر جانی که منجر به فساد بدن شود، بر خود حرام خواهد بود.[1]

۴. حرمت اعطا زکات به عیال

در روایت «مُحَمَّدُ بْنُ یَحْیَی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَیْنِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ یَحْیَی عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ **عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ** علیه السلام **قَالَ: خَمْسَةٌ لَا یُعْطَوْنَ مِنَ الزَّكَاةِ شَيْئاً الأَبُ وَ الْأُمُّ وَ الْوَلَدُ وَ الْمَمْلُوكُ وَ الْمَرْأَةُ وَ ذَلِكَ أَنَّهُمْ عِيَالُهُ لَازِمُونَ لَهُ**»[2]، از دو جمله قضیه معلّله (یحرم اعطاء الزکاة الي خمسة اشخاص) و قضیه علّت (هؤلاء الخمسة عیال لازمون)، کبرای کلی استفاده می‌شود که «یحرم عطاء الزکاة الي کل عیال لازم». پس حکم، در باب «زکات» از این پنج نفر به سایر «عیال‌ها» قابل تعمیم است امّا از باب «زکات» به باب «خمس» و سایر ابواب سرایت پیدا نمی‌کند، همان‌طور که «حرمت اعطای هر چیزی به عیال لازم» نیز از آن استفاده نمی‌شود (مثلاً نمی‌توان نتیجه گرفت که دادن نذورات و اوقاف و یا وجوه دیگر به آنها حرام است). سرّ مطلب آن‌است که در علّت، حکم از موضوع معلّل (هؤلاء الخمسة) به موضوع علّت (عیال لازم که همان حد وسط قیاس است) تبدیل می‌شود ولی محمول قضیه معلّله (یحرم اعطاء الزکاة) سرجای خود باقی می‌ماند.[3]

۵. عدم دلالت بر جواز نظر قبل از ازدواج در صورت اراده مهریه پایین

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْهَيْثَمِ بْنِ أَبِي مَسْرُوقٍ النَّهْدِيِّ عَنِ الْحَكَمِ بْنِ مِسْكِينٍ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: **قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللهِ** علیه السلام **الرَّجُلُ یُرِیدُ أَنْ یَتَزَوَّجَ الْمَرْأَةَ فَیَنْظُرُ إِلَی شَعْرِهَا فَقَالَ نَعَمْ إِنَّمَا یُرِیدُ أَنْ یَشْتَرِیَهَا بِأَغْلَی الثَّمَنِ.**[4]

در این روایت، علّت جواز نظر مرد، «**یشتریها بأغلي الثّمن**» ذکر شده‌است که نشان می‌دهد حکم معلّل (جواز نظر) درباره افراد متعارف است. اگرچه امکان دارد که این

وَالِدَهُ وَ صَاحِبَه»

۱. کتاب النکاح (تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی)، درس ۵.

۲. الکافي (ط – الإسلامیة)، ج ۳، ص ۵۵۲.

۳. کتاب الخمس (تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی)، درس ۸.

٤. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ٤۳۵.

حکم در افراد دیگر هم ثابت باشد.[1]

نتیجه گیری

مسأله دارای دو جنبه‌ی ثبوتی و اثباتی است.

از جهت ثبوتی باید گفت: اگر مفاد ایجابی(تعمیم) و سلبی(تخصیص) قضیه معلله قابل ارائه به مخاطب است، ملاک هم معمّم است و هم مخصّص.

و اگر تنها مفاد ایجابی قابل ارائه است، ملاک فقط معمّم است.

و اگر تنها مفاد سلبی قابل ارائه است یا هیچکدام از دو طرف قابل ارائه نیستند، ملاک نه معمّم است و نه مخصّص.

از جهت اثباتی نیز حق آن است که تنها در صورتی تعمیم و تخصیص قابل استفاده است که اجتماع شرایط سه گانه‌ی تعلیلی بودن بیان ملاک، قابل فهم و قابل مصداق یابی بودن ملاک برای عرف و اطلاق حکم و موضوع آن، با کشف علّیت تامّه، (اعمّ از علّت و حکمت) همراه شود البته استفاده‌ی تخصیص متوقف است بر آنکه متکلم در مقام بیان تمام علل حکم نیز باشد.

فهرست منابع

۱. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار؛ طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، دار الكتب الإسلامية، تهران، اول، ۱۳۹۰ق.

۲. تهذيب الأحكام، طوسی، أبوجعفر محمّد بن حسن، دار الكتب الإسلامية، چهارم، ۱٤۰۷ق.

۳. رسالة الصلاة في المشكوك (ط – الحديثة)؛ نائينی، ميرزا محمد حسين غروی، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، اول، ۱٤۱۸ق.

٤. عيون اخبار الرضا عليه السلام، ابن بابويه، محمد بن علی، نشر جهان، اول، ۱۳۷۸ق.

٥. الكافي (ط – الإسلامية)، كلينی، محمّد بن يعقوب، دار الكتب الإسلامية، تهران، چهارم، ۱٤۰۷ق.

٦. الكافي (ط – دار الحديث)، كلينی، محمّد بن يعقوب، دار الحديث للطباعة و النشر، قم، اول،۱٤۲۹ق.

۷. كفاية الأصول، خراسانی، محمّد كاظم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، اول، ۱٤۰۹ق.

۸. کتاب الخمس (تقريرات درس حضرت آيت الله شبيری زنجانی)، مؤسسه پژوهشی رای پرداز.

۹. کتاب النکاح (تقريرات درس حضرت آيت الله شبيری زنجانی)، مؤسسه پژوهشی رای پرداز.

۱۰. مصباح الأصول، خويی، ابوالقاسم (مباحث الفاظ)، مكتبة الداوري، اول، ۱٤۲۲ق.

۱. کتاب النکاح (تقريرات درس حضرت آيت الله شبيری زنجانی)، درس ۲۲.

تااجتهاد

فصل‌نامه‌ی علمی- تخصصی

سال چهارم، پیش‌شماره‌ی سیزدهم، زمستان ۹۳

وقت شرعی خطبه‌های نمازجمعه[1]

غلامرضا احسنی[2]

چکیده

در ارتباط با زمان آغاز خطبه‌های نماز جمعه نسبت به زوال، چهار دیدگاهِ عدم جواز قبل از زوال، وجوب ایراد پیش از زوال، استحباب تقدیم بر زوال و جواز خطبه خواندن امام قبل از زوال در بین اصحاب وجود دارد. استحباب و وجوب با توجه به ادله‌ای که بر عدم جواز اقامه شده‌اند، قابل دفاع نیستند. از بین ادله‌ای که برای شرطیت زوال بیان شده است، نمی‌توان شمول صلاة الجمعه نسبت به خطبه‌ها را اثبات کرد. سایر ادله نیز یا اطلاق داشته و قابل تخصیص می‌باشند و یا اساساً دلالت آنها مشروط به عدم ورود بیان بر جواز است.

دلالت صحیحه عبد اللهبن سنان بر جواز روشن و غیر قابل توجیه است و می‌تواند بر ادله عدم جواز مقدم شود. در نتیجه ایراد خطبه قبل از زوال جایز بوده اما تأخیر خطبه از زوال با توجه به دلالت قطعی سیره و استمرار تاخیر در نماز جمعه پیامبر صلی الله علیه و آله رجحان دارد.

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۹۳/۱۰/۱۰ تاریخ تأیید مقاله: ۹۳/۱۲/۲۰.

۲.دانش‌پژوه سطح ٤ حوزه‌ی علمیه‌ی قم.

واژگان کلیدی

نماز جمعه، خطبه‌ها، زمان آغاز خطبه‌ها، زوال.

مقدمه

هر هفته و در شهرهای مختلف جمعیت انبوهی برای شرکت در نماز جمعه به مکان‌های اقامه این واجب سیاسی- اجتماعی رجوع می‌کنند. نمازگزاران با شرکت در این واجب علاوه بر ادای واجب و بهره‌مندی از پاداش الهی، خواستار استماع خطبه‌ها می‌باشند. در روایت علل فضل بن شاذان علت جعل خطبه، عمومی بودن حضور مردم و موعظه، ترغیب در طاعت و بیم از معصیت آنها دانسته شده است.[1] ازدیاد آگاهی از مسائل مختلف اجتماعی و سیاسی پیرامون و شناخت وظیفه در قبال آن‌ها نیز خواسته دیگر نمازگزاران است که توسط خطیب اجابت می‌شود. در برخی شرائط خاص به حدی نماز جمعه در آینده یک ملت تأثیرگذار است و مطالبی که باید بیان شود به حدی فراوان، که طالب زمانی موسع‌تر از روزهای دیگر است. به عنوان نمونه می‌توان خطبه‌های تاریخی نماز جمعه‌ی تهران در جمعه ۲۹ خرداد ۱۳۸۸ که بعد از انتخابات ریاست جمهوری دهم توسط مقام معظم رهبری مد ظله العالی ایراد گردید و نوعی فصل الخطاب پس از انتخابات ریاست جمهوری سال ۸۸ بود را برشمرد. زمان این خطبه‌ها بیش از ۷۰ دقیقه ثبت شده است. اگر به این ضرورت اختلاف فقها در انتهای وقت نماز جمعه که عده‌ای قائل به یک ساعت شده و برخی به گذشت دو قدم از زوال نظر داده‌اند و برخی دیگر رسیدن سایه شاخص به اندازه شاخص را ملاک قرار داده‌اند، ضمیمه شود، اهمیت بیان وقت خطبه‌ها بیش از پیش روشن می‌شود.

حتی اگر بتوان این ضرورت را با انجام واجبات خطبه بعد از زوال یا تکرار آن مرتفع کرد اما؛ نگاه به روایات و فتاوای فقها در زمان خطبه که از وجوب ایقاع آن قبل از زوال تا حرمت چنین عملی فتوا داده شده، این حقیقت را روشن می‌کند که واکاوی این مسأله فقهی به چه میزان اهمیت دارد.

مبحثی که در این مقاله به دنبال بررسی آن هستیم، وقت ابتدایی خطبه‌ها به معنای نسبت خطبه با زوال است و آیا ایراد خطبه قبل از زوال جایز، مستحب، واجب و یا حرام است؟ از مباحث پیشرو وجود فتوا به هر یک از این احکام روشن خواهد شد.

---

۱. علل الشرائع، ج ۱، ص ۲٦٥.

انتهای وقت نماز جمعه نیز خود مورد بحث است، مبحث انتهای وقت خطبه از دو ناحیه مورد بحث واقع شده است: معیار انتهای وقت نماز جمعه چیست؟ آیا خطبه‌ها باید زمانی اتمام پذیرد که بتوان یک رکعت از نماز را در وقت انجام داد، یا درک تکبیرة الاحرام در وقت در درک وقت نماز جمعه کفایت می‌کند؟

ولی به این علت که عمده این مبحث به زمان انتهایی وقت نماز جمعه وابسته است و در مقاله منتشر شده در پیش شماره دوازدهم مجله تا اجتهاد مورد بررسی قرار گرفت و از طرف دیگر بررسی این مبحث از ناحیه دوم باعث مطول شدن مقاله خواهد شد، از بررسی آن در مقاله حاضر صرف نظر شده است.

اقوال

در ارتباط با وقت خطبه‌های نماز جمعه، چهار دیدگاه در بین علما مطرح است که هر یک جداگانه – با ذکر اکثر قائلین آنها – در ذیل بیان می‌شود.

دیدگاه اول: این گروه، زوال را زمان آغاز خطبه‌ها می‌دانند.

ابن ابی‌عقیل قدس سره اولین فقیهی است که از زمان خطبه‌ها صحبت کرده است. محقق حلی قدس سره در معتبر این گونه از او نقل می‌کند: «هنگام زوال خطبه می‌خواند و زمانی که خطبه‌ها تمام شد و مؤذن اذان گفت، نماز را شروع می‌کند.»[1] اما نقل علامه قدس سره در مختلف کمی متفاوت است. ایشان می‌نویسند: «ابن ابی‌عقیل می‌گوید: هر گاه خورشید زوال کرد، امام بالای منبر رفته و می‌نشیند و مؤذن بلند شده، اذان می‌گوید. هر گاه اذان مؤذن تمام شد، امام برای خطبه می‌ایستد.»[2] ابوالصلاح حلبی قدس سره در الکافی فی الفقه[3] و ابن زهره قدس سره در غنیه[4] – همانند ابن ابی‌عقیل– آغاز خطبه‌ها را بعد از زوال و اذان مؤذن می‌دانند، تنها با این تفاوت که صعود بر منبر را نیز بعد از اذان بیان کرده‌اند. ظهور این کلمات به این علت که در مقام بیان وظایف خطیب می‌باشند، در وجوب خطبه‌ها بعد از زوال و عدم جواز آن پیش از زوال است.

ابن ادریس قدس سره در سرائر با صراحت کامل در جواب شیخ طوسی قدس سره که از سید مرتضی قدس سره قول به جواز اقامه نماز جمعه پیش از زوال را نقل می‌کند، می‌گوید: «از

---

۱. المعتبر فی شرح المختصر، ج ۲، ص ۲۷۵ و حیاة ابن أبی‌عقیل و فقهه، ص ٢٤٤.

۲. مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، ج ۲، ص ۲۱۳ و ج ۲، ص ۲۱۷.

۳. الکافی فی الفقه، ص ۱۵۱.

٤. غنية النزوع إلى علمي الأصول و الفروع، ص ۹۰.

سید مرتضی هیچ کتاب و نوشته‌ای را مانند نقلی که شیخ طوسی می‌کند، نیافتم. بلکه آنچه از سید مرتضی به دست من رسیده است، مخالف نقل شیخ و مطابق نظر من است در این که: خطبه‌ها تنها بعد از زوال جایز است. این نظر، مذهب، فتوی و اختیار سید در مصباح است.»[1] ایشان بعد از بیان ادله خویش می‌فرمایند: «شیخ قدس سره تنها مطلبی یقینی را حکایت می‌کند و جلالت قدر و دیانت او بیش از آن است مطلبی را که از سید مرتضی قدس سره نشنیده است، حکایت کند. پس تنها راه توجیه این است که بگوییم شاید شیخ قدس سره این کلام را به صورت مشافهی و در مجلس درس از سید مرتضی قدس سره شنیده باشد.»[2] البته فاضل آبی قدس سره در کشف الرموز می‌نویسد: «من مصباح علم الهدی قدس سره را مطالعه کردم اما به این کلام دست نیافتم و حاسّه در برخی موارد اشتباه می‌کند.»[3] و روشن نیست که آیا نسبت خطا را به ابن ادریس قدس سره می‌دهد یا این که خطا در حس خود را احتمال می‌دهد.

بعد از ابن ادریس قدس سره، علامه قدس سره در تذکره، یکی از شرائط خطبه‌ها را ایراد بعد از زوال دانسته، آن را به اشهر نسبت می‌دهند و می‌فرمایند: «نزد اکثر علمای ما، تقدیم تمام دو خطبه و حتی جزئی از آنها بر زوال جایز نیست.»[4] ایشان در مختلف، اختیار سید مرتضی قدس سره – مطابق نقل ابن ادریس قدس سره – را صحیح می‌دانند.[5] علامه قدس سره در نهایه نیز، عدم جواز تقدیم خطبه‌ها و جزئی از آنها بر زوال را اصح می‌دانند[6] و در منتهی می‌فرماید: «در جواز تقدیم خطبه‌ها بر زوال دو قول است که اقرب آن دو جواز است.»[7] البته ایشان در تحریر[8] به بیان وجود دو قول در مسأله اکتفا می‌کنند.

بعد از علامه قدس سره، ابن شجاع قطان قدس سره در معالم الدین فی فقه آل یاسین[9]، سیوری قدس سره در التنقیح الرائع[10]، محقق ثانی در جامع المقاصد[11]، عاملی قدس سره در مدارک

---

۱. السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۱، ص ۲۹٦.
۲. همان.
۳. کشف الرموز فی شرح مختصر النافع، ج ۱، ص ۱۷٤.
٤. تذکرة الفقهاء (ط – الحدیثة)، ج ٤، ص ٦٨.
٥. مختلف الشیعة في أحکام الشریعة، ج ۲، ص ۲۱۳.
٦. نهایة الإحکام في معرفة الأحکام، ج ۲، ص ۳٥.
۷. منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، ج ٥، ص ۳۸۸.
۸. تحریر الأحکام الشرعیة علی مذهب الإمامیة (ط – الحدیثة)، ج ۱، ص ۲۷۳.
۹. معالم الدین فی فقه آل یاسین، ج ۱، ص ۱۳۹.
۱۰. التنقیح الرائع لمختصر الشرائع، ج ۱، ص ۲۲۷ ایشان می‌فرمایند: شکی نیست که عمل به روایت جواز احوط است.
۱۱. جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۲، ص ۳۹۲.

الاحکام[1]، بحرانی قدس سره در الحدائق الناضره[2]، نجفی قدس سره در کشف الغطاء[3]، مجلسی دوم قدس سره در بحار الانوار[4]، حائری قدس سره در ریاض المسائل[5]، میرزای قمی قدس سره در غنائم الایام[6]، وحید بهبهانی قدس سره در مصابیح الظلام[7] و حاشیه مدارک[8]، فاضل هندی قدس سره در کشف اللثام[9]، فیض کاشانی قدس سره در معتصم الشیعه[10] و عده‌ای دیگر از علما یکی از شروط خطبه‌ها را ایراد آنها بعد از زوال دانسته‌اند.

کلمات شهید اول قدس سره ابهاماتی دارد و در هیچ یک از دو دیدگاه صریح نیست. به همین علت در ذخیره[11] و بحار[12] و برخی دیگر از کتب[13] به ایشان نسبت داده شده که مایل به جواز انجام خطبه‌ها قبل از زوال هستند. شهید اول قدس سره در البیان[14] وجوب انجام خطبه‌ها بعد از زوال را تنها به اشهر نسبت می‌دهند و خود سخنی نمی‌گویند. در دروس[15] بعد از حکم به وجوب ایراد خطبه‌ها بعد از زوال، جواز انجام خطبه‌ها قبل از زوال را مروی می‌دانند و در ذکری[16] می‌فرمایند: «اولی ایراد خطبه‌ها بعد از زوال است» و آن را به معظم اصحاب نسبت می‌دهند، اما بعد از نقل روایت عبد الله بن سنان – که ظاهرش جواز انجام خطبه‌ها قبل از زوال است– آن را از نظر سند و متن قوی می‌دانند و تأویل آن را به معنایی غیر از ظاهرش بعید می‌شمرند. با این حال از مجموع کلمات ایشان ظهور در وجوب انجام خطبه‌ها بعد از زوال استفاده می‌شود.

---

۱. مدارک الأحکام فی شرح عبادات شرائع الإسلام، ج ٤، ص ٣٥.
۲. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، ج ١٠، ص ١٠٣.
۳. کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء (ط – الحدیثة)، ج ٣، ص ٢٥٥.
٤. بحار الأنوار، ج ٨٦، ص ١٥١.
٥. ریاض المسائل (ط – الحدیثة)، ج ٣، ص ٣٣٧.
٦. غنائم الأیام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ٢، ص ١٦٤.
٧. مصابیح الظلام، ج ٥، ص ٤٥١.
٨. الحاشیة علی مدارک الأحکام، ج ٣، ص ٢١١.
٩. کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحکام، ج ٤، ص ٢٤٤.
١٠. معتصم الشیعة في أحکام الشریعة، ج ٢، ص ١٨٠.
١١. ذخیرة المعاد في شرح الإرشاد، ج ٢، ص ٣١١.
١٢. بحار الأنوار، ج ٨٦، ص ١٥١.
١٣. مانند حدائق، ج ١٠، ص ١٠٤.
١٤. البیان، ص ١٨٩.
١٥. الدروس الشرعیة في فقه الإمامیة، ج ١، ص ١٨٧.
١٦. ذکری الشیعة في أحکام الشریعة، ج ٤، ص ١٣٦.

شهید ثانی قدس سره[1] نیز در روض الجنان[2] در آغاز این قول را به مشهور نسبت می‌دهند و بعد از نقل کلام شهید اول قدس سره در ذکری، اولویتی را که ایشان می‌فرمایند، صحیح می‌دانند.

در بین مراجع معاصر، آیت الله خویی قدس سره [3] خواندن خطبه پیش از زوال را جایز نمی‌دانند و حضرات آیات سیستانی مد ظله،[4] تبریزی قدس سره [5] وحید مد ظله[6] و مکارم شیرازی مد ظله[7] خواندن خطبه بعد از زوال را مطابق احتیاط واجب می‌دانند و آیت الله بهجت قدس سره [8] می‌فرمایند: باید واجبات خطبه‌ها بعد از زوال خوانده شود.

دیدگاه دوم: این دسته معتقدند که خواندن خطبه‌ها قبل از زوال نیز جایز است

محقق حلی قدس سره در شرائع[9] ایقاع خطبه‌ها قبل از زوال را جایز دانسته و آن را اظهر از قول به عدم صحت خطبه‌ها قبل از زوال می‌دانند. ایشان در معتبر بعد از نقل دو قول در این ارتباط، می‌فرمایند: «لنا – علی الجواز– روایة أنس قال: «**کنا نصلي مع رسول الله** صلّی الله علیه و آله **الجمعة إذا مالت الشمس**» و هو دلیل جواز إیقاع الخطبة قبل میلها»[10] و در مختصر النافع[11] بعد از نقل وجود دو روایت در مسأله، اشهر آن دو روایت را، روایت جواز می‌دانند.

سبزواری قدس سره در کفایه[12] و ذخیره[13]، حر عاملی قدس سره در وسائل الشیعه[14] و هدایه الامه[15] و نجفی قدس سره در جواهر الکلام[16]، جواز ایقاع خطبه‌ها قبل از زوال را اختیار

---

۱. البته سبزواری در ذخیره و مجلسی در بحار در همان آدرسی که برای نسبت جواز به شهید اول بیان شد، میل به جواز را به شهید ثانی نیز نسبت داده می‌فرمایند: «و مال الیه الشهیدان».
۲. روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان (ط – الحدیثة)، ج ۲، ص ۷۷۸.
۳. منهاج الصالحین (للخوئی)، ج ۱، ص ۱۸۶.
۴. منهاج الصالحین (للسیستانی)، ج ۱، ص ۳۰۸.
۵. منهاج الصالحین (للتبریزی)، ج ۱، ص ۱۹۰.
۶. منهاج الصالحین (للوحید)، ج ۲، ص ۲۰۷.
۷. رساله توضیح المسائل (مکارم)، ص ۱۳۲.
۸. رساله توضیح المسائل (بهجت)، ص ۲۳۷.
۹. شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ۱، ص ۸۵.
۱۰. المعتبر فی شرح المختصر، ج ۲، ص ۲۸۷.
۱۱. المختصر النافع في فقه الإمامیة، ج ۱، ص ۳۵.
۱۲. کفایة الأحکام، ج ۱، ص ۱۰۲.
۱۳. ذخیرة المعاد في شرح الإرشاد، ج ۲، ص ۳۱۱.
۱۴. وسائل الشیعة، ج ۷، ص ۳۳۲.
۱۵. هدایة الأمة إلی أحکام الأئمة – منتخب المسائل، ج–۳، ص ۲۴۰.
۱۶. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۱۱، ص ۲۲۸.

کرده‌اند. نراقی قدس سره در مستند[1]، بعد از بیان روایت عبد اللهبن سنان در جواز انجام خطبه‌ها قبل از زوال و بیان توجیهات در روایت و پاسخ به آنها، این دلیل را بر فرض نبودِ دلیل دال بر لزوم خطبه‌ها بعد از زوال، حسن دانسته است. اما با این حال ایشان به تمام ادله وجوب پاسخ داده است. پس مجموعاً می‌توان ادعا کرد، نراقی قدس سره قائل به جواز ایراد خطبه‌ها قبل از زوال است.

شهید ثانی قدس سره در مسالک در شرح عبارت شرائع که جواز خطبه‌ها را قبل از زوال اظهر می‌داند، قول به عدم صحت قبل از زوال را نقل کرده، آن را مشهور دانسته و عمل به آن را مطابق احتیاط می‌دانند. اما در انتها می‌فرمایند: «قول اول دلیل واضح‌تری دارد و عمل مطابق آن است.»[2] اردبیلی قدس سره در مجمع الفائده از قول به جواز، نفی بعد می‌کنند و دلیل قول دیگر را رد می‌کنند، اما در انتها می‌فرمایند: «احوط عدم تقدیم خطبه‌ها بر زوال است»[3] اما ظاهراً این احتیاط، احتیاطی استحبابی است. فاضل آبی قدس سره در کشف الرموز[4] روایت جواز را صحیح می‌داند و روایت منع را غیر صریح در مطلب قلمداد می‌کنند و قول ابن ادریس قدس سره در عدم جواز خطبه‌ها قبل از زوال را ضعیف می‌شمرند.

در بین مراجع معاصر، حضرات آیات امام خمینی قدس سره [5]، فاضل لنکرانی قدس سره[6]، نوری همدانی مد ظله[7] ایراد تمام خطبه‌ها را توسط امام پیش از زوال صحیح می‌دانند. حضرات آیات گلپایگانی قدس سره [8]، اراکی قدس سره [9] وصافی مد ظله[10] تقدیم خطبه‌ها را بر زوال جایز می‌دانند، اما احتیاط استحبابی را در تأخیر آن از زوال می‌دانند. آیت الله خامنه‌ای مد ظله[11] خواندن خطبه‌ها را قبل از زوال جایز دانسته، اما احتیاط استحبابی را در ایراد قسمتی از خطبه‌ها در هنگام ظهر می‌دانند.

---

۱. مستند الشيعة في أحكام الشريعة، ج ٦، ص ٧٠.
۲. مسالک الأفهام إلی تنقيح شرائع الإسلام، ج ١، ص ٢٣٨.
۳. مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان، ج ٢، ص ٣٤٠.
٤. کشف الرموز فی شرح مختصر النافع، ج ١، ص ١٧٤.
٥. توضيح المسائل (محشی – امام خمينی)، ج ١، ص ٨٤٦.
٦. رساله توضيح المسائل (فاضل)، ص ٢٥٠.
٧. توضيح المسائل (محشی – امام خمينی)، ج ١، ص ٨٤٦.
٨. هداية العباد (للگلبايگاني)، ج ١، ص ٢٠٨.
٩. المسائل الواضحة، ج ١، ص ٢٥٩.
١٠. هداية العباد (للصافي)، ج ١، ص ١٧٦.
١١. أجوبة الاستفتاءات (بالعربية)، ج ١، ص ١٠٥.

دیدگاه سوم: گروهی از علما ایراد خطبه‌ها را قبل از زوال، مستحب دانسته‌اند.

شیخ طوسی قدس سره در مبسوط می‌فرمایند: «وينبغي للإمام إذا قرب من الزوال أن يصعد المنبر و يأخذ في الخطبة بقدر ما إذا فرغ منها تزول الشمس. فإذا زالت نزل فصلّى بالناس»[1] «سزاوار است امام نزدیک زوال به اندازه‌ای که بعد از اتمام خطبه‌ها زوال محقق می‌شود، بالای منبر رفته و خطبه‌ها را ایراد کند و هنگامی که زوال شد از منبر پایین آمده، نماز را اقامه کند.»

ایشان در نهایه[2] نیز عین همین عبارت را بیان نموده‌اند. هر چند احتمال اراده وجوب از ینبغی در کلام شیخ وجود دارد – همانطور که در لسان روایات[3] و برخی از قدما چنین استعمالی مرسوم بوده است و صیمری قدس سره در غاية المرام ظاهراً با استظهار وجوب از این عبارت، به شیخ قدس سره در نهایه و مبسوط قول به وجوب را نسبت می‌دهد. در عبارات شیخ قدس سره نیز، گاه از ینبغی اراده وجوب شده[4] و گاه از آن اراده استحباب شده است[5]– اما کلام ایشان در خلاف با استحباب سازگارتر است. ایشان در خلاف می‌نویسند: «يجوز للإمام أن يخطب عند وقوف الشمس، فاذا زالت صلى الفرض»[6] «امام می‌تواند هنگام استقرار خورشید در وسط روز[7] – مقداری قبل از زوال خورشید– خطبه را ایراد کند پس

---

۱. المبسوط في فقه الإمامية، ج ۱، ص ۱۵۱.

۲. النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى، ص ۱۰۵.

۳. این نکته را حضرت آیت الله العظمی شبیری زنجانی دام ظله در درس خارج نکاح بیان می‌دارند. ایشان می‌فرمایند: «با مراجعه موارد استعمال روشن است که «ینبغی» به معنی «مطابق قاعده بودن» است، لذا موارد آن به اختلاف قانون، اختلاف پیدا می‌کند، گاهی مطلبی مقتضای قانون اخلاقی است و در مواردی مطابق با مستحبات است که ینبغی به کار می‌رود، و در نتیجه لا ینبغی همه بمعنی «خلاف قاعده بودن است» است، مثلاً «ینبغی» در مورد اذن در تصرف مال غیر، جنبهٔ الزامی دارد و حتماً باید اجازه گرفته شود. در مقابل گاهی ناظر به حکم استحبابی است؛ گاهی هم مراد جواز است یعنی ارتکاب آن خلاف قانون نیست. پس «ینبغی» اعم است.» کتاب نکاح (زنجانی)، ج ۱، ص ۳۱۳.

٤. مانند حکم جهر و اخفات در نماز صبح مغرب و عشا که ایشان می‌فرمایند: «و ينبغي للمصلّي أن يجهر بالقراءة في صلاة المغرب و العشاء الآخرة و الغداة. فإن خافت فيهما متعمّدا، وجبت عليه إعادة الصّلاة.»: النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى، ص ۷۹؛ از حکمی که در انتها بیان نموده‌اند که در صورت ترک عمدی جهر نماز را اعاده کند روشن می‌شود، ایشان از ینبغی اراده وجوب کرده‌اند زیرا اگر جهر مستحب باشد اعاده نماز در صورت ترک جهر وجهی نخواهد داشت.

۵. مانند استحباب پنبه‌ای بودن تمام کفن که ایشان در این ارتباط می‌فرمایند: «و يكره أن يكفّن الميّت في الكتّان. و ينبغي أن تكون الأكفان كلّها قطنا محضا.» النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى، ص ۳۱؛ از حکمی که در ابتدا به کراهت کفن کتان کرده‌اند، اراده استحباب از ینبغی روشن است.

٦. الخلاف، ج ۱، ص ٦۲۰.

۷. شیخ طوسی قدس سره در مصباح المتهجد در بحث کراهت نوافل ابتدایی در پنج وقت یکی از این وقت‌ها را عند وقوف الشمس فی وسط النهار معرفی می‌کنند که ظاهراً قید فی وسط النهار در مبحث وقت خطبه‌ها نیز مورد اراده است: مصباح المتهجد، ج ۱، ص ۲۷.

هنگامی که زوال شد، نماز را بخواند.»

اما با این حال باز هم نمی‌توان به صورت جزمی جواز و عدم وجوب را به ایشان نسبت داد. زیرا جواز در کلام خلاف می‌تواند در مقابل توهم حرمت باشد و هیچ نگاهی به جنبه وجوب یا استحباب یا جواز بالمعنی الاخصِ ایراد خطبه‌ها قبل از زوال نداشته باشد. شاهد این مطلب این است که ایشان در همین مسأله از شافعی و ابوحنیفه قول به عدم جواز خطبه‌ها قبل از زوال را نقل می‌فرماید و قولی در ارتباط با وجوب یا جواز ایراد خطبه‌ها قبل از زوال را به طور صریح نقل نمی‌فرمایند. شاهد دیگر استدلال ایشان به روایاتی است که وقت نماز جمعه یا نماز ظهر در روز جمعه را هنگام زوال بیان فرموده‌اند. تنها مصحح این استدلال ادعای عدم شمول نماز جمعه نسبت به خطبه‌هاست و اینکه در صورت وجوب نماز هنگام زوال - چون خطبه‌ها پیش از نماز واجب است- قطعاً زمان خطبه‌ها قبل از زوال خواهد بود واین نوع استدلال با وجوب ایراد خطبه‌ها قبل از زوال نیز سازگار است.

دیدگاه چهارم: دیدگاه دیگری که مخصوصاً در بین قدمای اصحاب طرفدارانی دارد، وجوب ایراد خطبه‌ها قبل از زوال است.

ابن حمزه قدس سره در وسیله می‌فرمایند: «و تجب ثلاثة أشياء: صعود المنبر قبل الزوال بمقدار ما إذا خطب زالت الشمس و أن يخطب قبل الزوال و يصلي بعده ركعتين فإذا صعد أذن المؤذن مرة واحدة و الزيادة عليها بدعة.»[1]

«سه امر در نماز جمعه واجب است: به اندازه‌ای قبل از زوال که اگر خطبه بخواند، زوال می‌شود از منبر بالا برود. قبل از زوال خطبه بخواند و بعد از زوال دو رکعت نماز جمعه را بخواند. زمانی که امام از منبر بالا رفت، مؤذن یک بار اذان می‌گوید و بیش از آن بدعت است.»

ابن براج قدس سره در مهذب[2] و کیذری قدس سره در اصباح[3]، با کمی تفاوت این گونه می‌فرمایند: «يأخذ الإمام في الخطبة بقدر ما إذا فرغ منها زالت الشمس، فإذا زالت نزل و صلى بالناس» در مقام بیان کیفیت نماز جمعه و خطبه تنها ایراد خطبه‌ها قبل از زوال را بیان می‌کنند و هیچ اشاره‌ای به جواز آن بعد از زوال ندارند، که خود شاهدی بر اراده وجوب در کلام این دو بزرگوار است. همانگونه که گذشت در غاية المرام به شیخ طوسی

۱. الوسيلة إلى نيل الفضيلة، ص ١٠٤.
۲. المهذب (لابن البراج)، ج ۱، ص ۱۰۳.
۳. إصباح الشيعة بمصباح الشريعة، ص ٨٦.

قدس سره در مبسوط و نهایه قول به وجوب نسبت داده شده است و بیان شد هر چند فی نفسه کلام شیخ قدس سره چنین تحملی را دارد، اما نمی‌توان قول به وجوب را به ایشان منتسب کرد.

ادله

پیش از شروع در ادله اقوال، نکته‌ای کلی و مهم را که در ترسیم بسیاری از مباحث پیشرو و نحوه استدلال تأثیرگذار است، به عنوان شمول لفظ صلاة الجمعه در روایات نسبت به خطبه‌ها، بیان می‌کنیم.

شمول لفظ «صلاة الجمعه» نسبت به خطبه‌ها

یکی از استدلالات برای اثبات وجوب خطبه‌ها بعد از زوال و یکی از پاسخ‌هایی که به روایات مثبت جواز ایراد خطبه‌ها پیش از زوال داده شده است و حتی یکی از استدلالات بر جواز خطبه‌ها پیش از زوال، مبتنی بر شمول لفظ «صلاة الجمعه» و «جمعه»، نسبت به خطبه‌ها می‌باشد.

برخی برای اثبات حرمت خطبه پیش از زوال به روایاتی که وقت نماز جمعه را بیان کرده‌اند، استدلال نموده‌اند.

علامه حلی قدس سره در کتاب منتهی[1] به روایت سلمه بن الاکوع برای مدعای خویش استدلال کرده و آن را ظاهر در این می‌دانند که پیامبر صلی الله علیه و آله خطبه‌ها را بعد از زوال اقامه می‌کرده‌اند.

در روایت سلمه بن الاکوع راوی می‌گوید: «**كنّا نجمّع مع رسول الله** صلّی الله علیه و آله **إذا زالت الشّمس ثمَّ نرجع نتتبّع الفيء**»[2]

ابن اثیر در النهایه[3] و ابن منظور[4] در لسان العرب «یجمّعون» را -که با **نجمّع** هم باب است- این گونه معنا می‌کنند: «في الحديث: أَوَّلُ جُمُعة جُمِّعَت بالمدينة.؛ جُمّعت بالتشديد أَي صُلّيت. وفي حديث معاذ: أَنه وجد أَهل مكة يُجَمِّعُون في الحِجْر فنهاهم عن ذلک؛ يُجمِّعون أَي يصلون صلاة الجمعة» طبق معنایی که این دو لغت دان بیان کرده‌اند، **نجمّع** به معنای خواندن نماز جمعه است و با نصلّی صلاة الجمعه مرادف می‌باشد و بحث

1. منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، ج ۵، ص ۳۸۸.
2. صحیح مسلم، ج ۲، ص ۵۸۹ و ج ۳، ص ۹ و ج ٤، ص۳٤۳.
3. النهاية في غريب الحديث و الأثر، ج ۱، ص ۲۹۷.
4. لسان العرب، ج ۸، ص ۵۸.

در زمینه شمول صلاة الجمعه نسبت به خطبه‌ها در این روایت نیز جاری است. علامه حلی قدس سره بعد از نقل روایت سلمه بن الاکوع می‌فرمایند: «و الجمعة إنّما هي الخطبتان و الرکعتان»[1] ایشان با این کلام خود با ادعای شمول صلاة الجمعه نسبت به خطبه‌ها، به دنبال استدلال به روایت برای اثبات فعل پیامبر صلی الله علیه و آله در خواندن خطبه‌ها بعد از زوال می‌باشند.

در مقابل، شیخ طوسی قدس سره در خلاف[2] بعد از استدلال به اجماع برای جواز خطبه‌ها قبل از زوال، به روایاتی که وقت نماز جمعه یا نماز ظهر در روز جمعه را هنگام زوال بیان کرده‌اند، استدلال می‌فرمایند. تنها نکته‌ای که می‌تواند مصحح این استدلال باشد، ادعای عدم شمول نماز جمعه نسبت به خطبه‌هاست و این که در صورت وجوب نماز هنگام زوال – چون خطبه‌ها پیش از نماز واجب است– قطعاً زمان خطبه‌ها قبل از زوال خواهد بود.

محقق حلی قدس سره در معتبر بعد از نقل دو قولِ جواز خطبه‌ها قبل از زوال و وجوب خطبه‌ها بعد از زوال، برای قول اول – که مختار ایشان است– به روایتی از انس استدلال می‌کنند: «لنا– علی الجواز– روایة أنس قال: «**کنا نصلي مع رسول الله** صلّی الله علیه و آله **الجمعة إذا مالت الشمس**» و هو دلیل جواز إیقاع الخطبة قبل میلها»[3] ایشان در این استدلال نصلّی را مرادف دو رکعت نماز جمعه برداشت کرده و خطبه‌ها را از ظاهر آن خارج می‌دانند. از همین رو خواندنِ نماز هنگام زوال را دلیل بر اقامه خطبه‌ها پیش از زوال تلقی می‌کنند. مرحوم بحرانی در الحدائق الناضرة[4] در پاسخ به این استدلال، نصلّی الجمعه را ظاهر در مجموع خطبه‌ها و دو رکعتِ نماز پنداشته، نه تنها این روایت را مثبت جواز خطبه‌ها پیش از زوال فرض نمی‌کنند، بلکه آن را ظاهر در انجام خطبه‌ها بعد از زوال می‌دانند.

طبق هر یک از دو معنا می‌توان سایر روایاتی که با همین مضمون[5] می‌باشند را نیز، مثبت جواز خطبه‌ها پیش از زوال یا وجوب خطبه‌ها بعد از زوال دانست. از همین رو سبزواری قدس سره در ذخیره می‌فرمایند:

---

۱. منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، ج ۵، ص ۳۸۸.

۲. الخلاف، ج ۱، ص ٦٢١.

۳. المعتبر فی شرح المختصر، ج ۲، ص ۲۸۷.

٤. الحدائق الناضرة في أحکام العترة الطاهرة، ج ۱۰، ص ۱۰۹.

۵. مانند روایت عبد الله بن مسکان: وَ عَنْهُ عَنِ النَّضْرِ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ علیه السلام قَالَ قَالَ وَقْتُ صَلَاةِ الْجُمُعَةِ عِنْدَ الزَّوَالِ وَ وَقْتُ الْعَصْرِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَقْتُ صَلَاةِ الظُّهْرِ فِي غَيْرِ يَوْمِ الْجُمُعَةِ وَ يُسْتَحَبُّ التَّبْكِيرُ بِهَا. تهذیب الأحکام، ج ۳، ص ۱۳.

«و لنا أيضا الأخبار الكثيرة الدالة على أن أول صلاة الجمعة أول الزوال و هو يقتضي جواز إيقاع الخطبة قبل الزوال.»[1]

بعد از تبیین اهمیت این سئوال، باز هم آن را تکرار می‌کنیم. آیا لفظ صلاة الجمعه و الفاظی با همین مضمون در روایاتی که احکام نماز جمعه و از جمله وقت آن را بیان می‌کنند، به معنای دو رکعت نماز است یا دلالت بر معنایی مرکب از خطبه‌ها و نماز دارد؟

در پاسخ می‌توان بیان داشت، نمی‌توان ثابت کرد که صلاة الجمعه بر معنایی مرکب از نماز و خطبه اطلاق می‌شود. این مطلب به حدی نزد شیخ مرتضی حائری قدس سره مسلم است که می‌فرمایند: «و كون المراد من صلاة الجمعة أعمّ من الخطبتين ممّا لا ينبغي احتماله في الرّوايات المتقدّمة، خصوصاً في مثل صحيح الحلبيّ (على الظّاهر): «**وقت صلاة الجمعة يوم الجمعة ساعة تزول الشّمس و وقتها في السّفر و الحضر واحد.**»[2] «احتمال نمی‌رود که مراد از صلاة الجمعه در روایات اعم از دو خطبه باشد مخصوصاً در مانند صحیحه حلبی.»

خصوصیت صحیحه حلبی در این است که وقت نماز جمعه را در سفر نیز بیان کرده است، در حالی که نماز جمعه – نماز ظهر روز جمعه– برای مسافر خطبه‌ای ندارد. پس مراد از نماز جمعه به قرینه سیاق در هر دو مورد نماز بدون خطبه‌هاست و این روایت تنها وقت نفس نماز را بیان می‌کند.

استدلال به این روایت متوقف به صحت سند آن است زیرا اثبات استعمال صلاة الجمعه در خصوص دو رکعت نماز، نیازمند اثبات صدور ذیل روایت است که حضرت می‌فرمایند: **وقتها فی السفر و الحضر واحد**.

اما این روایت از نظر سندی قابل استدلال نیست و استظهار شیخ مرتضی حائری قدس سره [3] در استناد روایت به حلبی صحیح نمی‌باشد. زیرا روایت از مرسلات صدوق قدس سره است که در فقیه از امام باقر علیه السلام به صورت مرسل نقل می‌کنند.[4] شاید شیخ مرتضی حائری قدس سره روایت را از وسائل نقل فرموده و از عبارت وسائل چنین استظهاری را کرده باشند. شیخ حر عاملی قدس سره در روایت ۹۴۵۹ و روایت قبل از روایت مورد نظر این سند را ذکر می‌کنند: «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَلَبِيِّ **عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ** علیه السلام **أَنَّهُ قَالَ**»[5] و

---

۱. ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد، ج ۲، ص ۳۱۲.

۲. صلاة الجمعة (للحائري)، ص ۱۹۷.

۳. ایشان در متن می‌فرمایند: صحیح الحلبی علی الظاهر این استظهار ظاهراً در اسناد روایت به حلبی است.

٤. من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص ٤١٢.

۵. وسائل الشيعة، ج ۷، ص ۳۱۸.

در سند روایت ۹٤٦٠ که روایت مورد استدلال است این عبارت را دارند: «**قَالَ وَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ** علیه السلام»[1] قال اول به شیخ صدوق قدس سره بازگشت دارد. اما مرتضی حائری قدس سره رجوع آن به حلبی را استظهار کرده‌اند.

با تمام این اوصاف باز هم نمی‌توان شمول لفظ صلاة الجمعه نسبت به خطبه‌ها را ثابت کرد. زیرا هر چند خطبه‌ها جایگزین دو رکعت نماز شده‌اند، اما اطلاق صلاة بر آنها و شمول صلاة الجمعه نسبت به آنها و لو در استعمالات ابتدایی مجاز است و تا وضعی تعینی ثابت نشود، نمی‌توان بدون قرینه لفظ صلاة الجمعه را به معنای مجموع نماز و خطبه‌ها دانست. از طرف دیگر در روایت سلمه بن الاکوع نیز- که مورد استدلال علامه و بحرانی رحمهما الله است- راوی می‌گوید: «**نجمّع مع رسول الله**» مطابق معنایی که در لغت ذکر شد، نجمّع با نصلّی صلاة الجمعه مرادف است. مطابق این معنا اگر مأمومی در برخی از مواقع، تنها دو رکعت نماز را درک کند و حتی در قسمتی از خطبه‌ها هم حضور نداشته باشد، می‌تواند بگوید: نماز جمعه خواندم یا در نماز جمعه شرکت کردم و چنین اطلاقی از نظر عرف حقیقت شمرده می‌شود. در این روایت نیز راوی می‌تواند با چنین برداشتی، تنها با درک دو رکعت نماز- ولو در برخی از مواقع- نجمّع و نصّلی صلاة الجمعه را به کار برده باشد. شاهد بر این مدعا آیه شریفه سوره جمعه می‌باشد: ﴿**وَ إِذا رَأَوْا تِجارَةً أَوْ لَهْواً انْفَضُّوا إِلَيْها وَ تَرَكُوكَ قائِماً قُلْ ما عِنْدَ اللهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَ مِنَ التِّجارَةِ وَ اللهُ خَيْرُ الرَّازِقينَ**﴾[2] در تفسیر علی بن ابراهیم قدس سره در ذیل این آیه روایتی نقل شده که مراد از ﴿**ترکوک قائما**﴾ را قیام در حالت خطبه‌ها بیان کرده است: «أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ [أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ] عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ **أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الْجُمُعَةِ كَيْفَ يَخْطُبُ الْإِمَامُ قَالَ: يَخْطُبُ قَائِماً فَإِنَّ اللهَ يَقُولُ ﴿وَ تَرَكُوكَ قائِماً﴾**»[3] «از ایشان پرسیده شد امام چگونه خطبه می‌خواند؟ فرمود: ایستاده، همانا خداوند می‌فرمایند: و تو را ایستاده رها می‌کنند» مطابق این آیه و تفسیر آن بسیاری از مردم پیامبر صلی الله علیه و آله را در هنگام خطبه‌ها تنها رها کرده، دنبال تجارت یا لهو می‌رفته‌اند و چون تنها گذاشتن پیامبر صلی الله علیه وآله در نماز نقل نشده و توبیخی نیز در این زمینه وجود ندارد، نشان می‌دهد غالب مردم در نماز شرکت می‌کرده‌اند. این عمل تنها می‌تواند از این سرچشمه بگیرد که مردم خطبه‌ها را همسنگ نماز نمی‌دانسته و همانگونه که برای شرکت در نماز اهمیت

۱. همان.

۲. سوره جمعه، آیه ۱۱.

۳. تفسیر القمی، ج ۲، ص۳٦٧.

قائل بوده‌اند به خطبه اهمیت نمی‌داده‌اند. این رفتار نقطه مقابل اطلاق لفظ صلاة الجمعه در نظر عرف بر خطبه‌هاست.

از نظر سند نیز می‌توان به این روایت اعتماد کرد. زیرا هر چند اسناد تمام کتاب به علی بن ابراهیم قدس سره قابل تأمل است اما، مطابق بیان آیت الله العظمی شبیری زنجانی دام ظلّه[1] بخش‌های زیادی از کتاب به خصوص روایاتی که احمد بن ادریس در صدر سند است، متعلق به علی بن حاتم قزوینی است و او توثیق صریح دارد.[2] مروی عنه احمد بن ادریس نیز، چه احمد بن محمد بن عیسی باشد- مطابق یکی ازنسخ تفسیر و نقل وسائل[3] و البرهان[4] - و چه محمد بن احمد[5] باشد- مطابق نسخه دیگر تفسیر و نقل بحار[6]- هر دو توثیق شده هستند و از این ناحیه به سند روایت خدشه‌ای وارد نمی‌شود. تنها نقطه ضعف در سند، مضمره بودن روایت است که می‌توان آن را با جلالت قدر راوی[7] که ابی‌بصیر باشد یا وجود روایت در کتاب حدیثی[8]، حل کرد. حتی اگر سند روایت قابل تصحیح نباشد، تقریباً مسلم است که شأن نزول آیه در ارتباط با خطبه‌هاست. علامه طباطبائی قدس سره در المیزان[9]، اتفاق روایات شیعه و اهل سنت بر این مطلب را ادعا می‌کنند. در نتیجه نمی‌توان ثابت کرد که صلاة الجمعه در روایت سلمه بن الاکوع، انس و روایاتی از این دست، خطبه‌ها را شامل است و اگر قرینه‌ای در بین نباشد، باید به قدر متیقن - که دو رکعت نماز است- حمل کرد. با چنین حملی دیگر نمی‌توان با استدلال به این روایات زمان خطبه‌ها را بعد از زوال دانست.

بیان این نکته نیز ضروری است که حتی با حمل صلاة الجمعه به دو رکعت، نیز نمی‌توان این روایات را با ادله وجوب خطبه‌ها بعد از زوال متنافی دانست. زیرا این

---

۱. کتاب نکاح (زنجانی)، ج ۵، ص ۱۷۵۱.

۲. رجال النجاشی، باب العین، باب علی، ص۲٦۳: علي بن أبي سهل حاتم بن أبي حاتم القزويني أبو الحسن ثقة من أصحابنا في نفسه يروي عن الضعفاء.

۳. وسائل الشیعة، ج ۷، ص ۳۳٤.

٤. البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۳۸۱.

۵. محمد بن احمد در اساتید احمد بن ادریس، محمد بن احمد بن یحیی بن عمران اشعری است.

٦. بحار الأنوار (ط - بیروت)، ج ۸٦، ص ۱۸۵.

۷. در این بیان گفته می‌شود: چون راوی جلیل القدر است از غیر امام علیه السلام سئوال نمی‌کند یا بسیار نادر این امر اتفاق می‌افتد و مضمرات را نمی‌توان حمل بر فعل نادر راوی کرد.

۸. در این بیان گفته می‌شود: چون هدف از تدوین کتب حدیثی نقل روایات منقول از ائمه علیهم السلام است، بیان یک روایت مضمره بدون ذکر مرجع ضمیر انصراف به روایت معصومین علیهم السلام دارد و اگر غیر از آن بود باید نقل می‌شد.

۹. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۹، ص ۲۷٤.

حمل به علت اجمال در لفظ صلاة الجمعه و حمل بر قدر متیقن است و استظهاری از این ناحیه صورت نگرفته است و اگر حمل بر قدر متیقن پذیرفته نشود، اما احتمال چنین مطلبی موجب اجمال لفظ صلاة الجمعه از این ناحیه شده، از استدلال به این روایات برای اثبات وجوب خطبه‌ها بعد از زوال و یا جواز خطبه‌ها قبل از زوال، مانع می‌شود و دیگر استدلال از ناحیه شمول صلاة الجمعه نسبت به خطبه‌ها یا عدم شمول خطبه‌ها، برای هیچ یک از دو قول منتج نیست.

با روشن شدن این مبحث سایر ادله را بیان کرده، مورد بررسی قرار می‌دهیم.

ادله‌ی قول عدم جواز خطبه‌ها پیش از زوال

از کلام محقق نجفی قدس سره در جواهر[1]، برای وجوب خطبه‌ها بعد از زوال و عدم جواز ایراد آنها قبل از زوال، هشت دلیل استفاده می‌شود که ایشان بعد از بیان این ادله و پاسخ به آنها، برای جواز خطبه‌ها ادله‌ای را مطرح می‌کنند و در انتها احتمالی را برای توجیه روایات جواز بیان می‌فرمایند. در این قسمت ادله‌ای را که ایشان برای عدم جواز خطبه‌ها قبل از زوال بیان داشته‌اند، با توضیح مقدمات مطویه کلام ایشان ذکر می‌کنیم و در ادامه به بررسی این ادله خواهیم پرداخت.

دلیل اول (اجماع قولی): ابن زهره قدس سره در غنیه[2] بر این که خطبه‌ها بعد از زوال است، ادعای اجماع دارند.

دلیل دوم (سیره مسلمین): ابن ادریس قدس سره در سرائر[3] وجوب خطبه‌ها بعد از زوال را مقتضای اصول مذهب و مطابق عمل جمیع اعصار می‌دانند. بهبهانی قدس سره در حاشیه مدارک[4] نیز، انجام خطبه‌ها بعد از زوال را طریقه مسلمین در اعصار و امصار می‌دانند.

دلیل سوم(آیه سوره جمعه): در آیه وجوب نماز جمعه می‌خوانیم: **﴿يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا إِذا نُودِيَ لِلصَّلاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلى ذِكْرِ اللهِ وَ ذَرُوا الْبَيْعَ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾**.[5]

در این آیه شریفه، امر به سعی بعد از ندا شده و روشن است همان طور که حضور در

۱. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۱۱، ص ۲۲۶.

۲. غنیة النزوع إلی علمي الأصول و الفروع، ص ۹۰ «فإذا زالت الشمس و أذن المؤذنون، صعد المنبر، الی ان قال: کل ذلک بدلیل الإجماع الماضي ذکره.»

۳. السرائر الحاوي لتحریر الفتاوی، ج ۱، ص ۲۹٦: «أنّ الخطبة لا تجوز إلا بعد الزوال، و کذلک الأذان لا یجوز إلا بعد دخول الوقت في سائر الصلوات، علی ما أسلفنا القول فیه في باب الأذان و الإقامة، هو مذهب المرتضی و فتواه و اختیاره في مصباحه، و هو الصحیح، لأنّه الذي یقتضیه أصول المذهب، و یعضده النظر و الاعتبار، و لأنّه عمل جمیع الأعصار»

٤. الحاشیة علی مدارک الأحکام، ج ۳، ص ۲۱۲.

۵. سوره جمعه، آیه ۹.

خود نماز جمعه لازم است، شرکت در خطبه‌های نماز جمعه نیز امری واجب می‌باشد. از سویی دیگر، مراد از ندای برای نماز جمعه، همان اذان است و مطابق ادله اذان پیش از زوال به غیر از اذان قبل از طلوع فجر که جایز شمرده شده است، جایز نیست. با این نکات به این مطلب می‌رسیم که خطبه‌ها تنها بعد از زوال جایز است، زیرا وقت نماز جمعه و وقت وجوب شرکت در خطبه‌ها در آیه تنها بعد از زوال بیان شده و اگر قبل از زوال وجوب شرکت در خطبه وجود نداشته باشد، نشانگر عدم انعقاد خطبه صحیح است.

مقوم این استدلال دو نکته، اراده اذن از ندا و عدم جواز اذان قبل از وقت است که باید ثابت شود. به همین علت به صورت مختصر به اثبات این دو مطلب می‌پردازیم.

۱. ندای در آیه به معنای اذان است: در بین کتب تفسیر شیعه و اهل سنت این امر مسلم به نظر می‌رسد که نودی در آیه سوره جمعه به معنای اذان است. جصاص در احکام القرآن[۱] بر این مطلب ادعای اجماع می‌کنند. مفسرین دیگری از جمله شیخ طوسی قدس سره در التبیان[۲]، طبرسی قدس سره در جوامع الجامع[۳] و مجمع البیان[۴]، قمی مشهدی قدس سره در کنز الدقائق[۵]، ملا فتح الله کاشانی قدس سره در زبدة التفاسیر[۶]، راوندی قدس سره در فقه القرآن[۷]، فاضل مقداد قدس سره در کنز العرفان[۸]، کاظمی قدس سره در مسالک الافهام[۹]، علامه طباطبایی قدس سره در المیزان[۱۰] و ابن عربی در احکام القرآن[۱۱]، ندا در این آیه را به معنای اذان برای نماز جمعه می‌دانند. از بین این مفسرین ابن عربی و علامه طباطبایی قدس سره، ندا در آیه ۵۸ سوره مائده[۱۲] را نیز به اذان تفسیر کرده‌اند.

---

۱. أحکام القرآن (الجصاص)، ج ۵، ص ۳۳۶: (و اتفق الجمیع أیضا علی أن المراد بهذا النداء هو الأذان)

۲. التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، ص ۸.

۳. تفسیر جوامع الجامع، ج ٤، ص ۲۹۳.

٤. مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، ص ٤۳٤.

۵. تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، ج ۱۳، ص ۲۵۱.

٦. زبدة التفاسیر، ج ۷، ص ۵۹.

۷. فقه القرآن فی شرح آیات الأحکام، ج ۱، ص ۱۳۱.

۸. کنز العرفان فی فقه القرآن، ج ۱، ص ۱٦٦.

۹. مسالک الأفهام إلی آیات الأحکام، ج ۱، ص ۲۵۹.

۱۰. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۹، ص ۲۷۳.

۱۱. احکام القرآن، ج ٤، ص ۱۸۰۳.

۱۲. ﴿**وَ إِذا نادَیْتُمْ إِلَی الصَّلاةِ اتَّخَذُوها هُزُواً وَ لَعِباً**﴾: سوره مائده، آیه ۵۸.

در معتبره[1] علل، فضل‌بن شاذان قدس سره در ضمن سئوالاتی که فضل‌بن شاذان مطرح می‌کند از این مطلب پرسش می‌شود که چرا در اذان بعد از شهادتین، فرا خواندن به سوی نماز قرار داده شده است؟ و در پاسخ بیان شده است: زیرا اذان ندای به سوی نماز است و به همین علت در بین اذان، به سمت نماز خوانده می‌شود.[2]

با توجه به کلمات بزرگانی که نقل شد و هم چنین روایت علل و با ضمیمه کلام تمام کسانی که برای وجوب خطبه بعد از زوال به آیه سوره جمعه استدلال کرده‌اند، به نظر می‌رسد باید پذیرفت که مراد از ندا در این آیه اذان است.

۲. اذان قبل از وقت جایز نیست: برای استدلال بر عدم جواز اذان قبل از زوال می‌توان دو دلیل اقامه کرد:

الف) اجماع: محقق حلی قدس سره در معتبر، مجزی نبودن اذان قبل از زوال را مبنای تمام علمای اسلام می‌دانند و تنها می‌فرمایند: در نماز صبح اذان قبل از فجر بر مبنای امامیه، مالک و شافعی جایز است و بر مبنای ابوحنیفه جایز نیست.[3] علامه حلی قدس سره در تحریر اجماع علمای اسلام بر منع از تقدیم اذان قبل از زوال را ادعا می‌کنند و در ادامه می‌فرمایند: در طلوع فجر اذان قبل از وقت برای بیدار کردن اشخاصی که در خواب هستند، جایز است. اما با این حال مکلف، بعد از طلوع فجر اذان را اعاده می‌کند.[4]

همانطور که از این کلمات روشن است، اذان قبل از وقت دو حکم را به همراه دارد، عدم جواز تکلیفی و کافی نبودن از اذانی که برای نماز مستحب شده و موجب ازدیاد پاداش نماز می‌شود.

ب) روایات: در صحیحه معاویة‌بن وهب در پاسخ به سئوال از اذان می‌فرمایند: «اذان را با صدایی بلند و اقامه را با صدای پایین‌تری بگو و برای اذان و اقامه غیر از دخول وقت منتظر چیز دیگری نباش.»[5]

---

۱. عَبْدُ الْوَاحِدِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عُبْدُوسٍ النَّيْسَابُورِيُّ و جَعْفَرُ بْنُ نُعَيْمِ بْنِ شَاذَانَ به خاطر اکثار و اعتماد شیخ صدوق توثیق می‌شوند.
عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ قُتَيْبَةَ النَّيْسَابُورِيُّ نیز به خاطر اعتماد کشی بر او – طبق نقل نجاشی– قابل توثیق است.

۲. علل الشرائع، ج ۱، ص ۲۵۹: (فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ فَلِمَ جُعِلَ بَعْدَ الشَّهَادَتَيْنِ الدُّعَاءُ إِلَى الصَّلَاةِ قِيلَ لِأَنَّ الْأَذَانَ إِنَّمَا وُضِعَ لِمَوْضِعِ الصَّلَاةِ وَ إِنَّمَا هُوَ نِدَاءٌ إِلَى الصَّلَاةِ فَجُعِلَ النِّدَاءُ إِلَى الصَّلَاةِ فِي وَسَطِ الْأَذَانِ).

۳. المعتبر فی شرح المختصر، ج ۲، ص ۱۳۸: أما الأذان قبل الوقت فغير مجز، و عليه علماء الإسلام، و في الصبح يجوز قبل وقته عندنا، و به قال مالك و الشافعي: و منع أبو حنيفة.

٤. تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية (ط – الحديثة)، ج ۱، ص ۲۳۰: الرابع: أجمع علماء الإسلام على المنع من تقديم الأذان قبل الوقت في غير الفجر، أمّا فيه فيجوز قبله لتنبيه النائمين، فيعيده مع طلوعه.

۵. من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص ۲۸٤: (وَ سَأَلَ مُعَاوِيَةُ بْنُ وَهْبٍ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الْأَذَانِ فَقَالَ اجْهَرْ وَ ارْفَعْ بِهِ صَوْتَكَ فَإِذَا ◀

مفاد این صحیحه این است که تنها چیزی که باید برای اذان و اقامه منتظر آن شد دخول وقت است که این مضمون دلالت بر عدم جواز اذان قبل از وقت دارد.

در صحیحه عبد اللهبن سنان امام صادق علیه السلام می‌فرمایند: «ارتفاع دیوار مسجد پیامبر صلی الله علیه و آله به اندازه قامت یک انسان بوده است. پیامبر صلی الله علیه و آله پیوسته هنگام دخول وقت به بلال می‌فرمود: بلال، بالای دیوار رو و صدایت را به اذان بلند کن الخ»[1]

در این صحیحه نیز، تنها زمانی که نقل شده است پیامبر صلی الله علیه و آله امر به اذان می‌فرمودند: بعد از دخول وقت بوده است که به ضمیمه عدم نقل جواز اذان پیش از وقت، عدم جواز آن ثابت می‌شود.

در روایتی دیگر، عمرانبن علی حلبی از امام صادق علیه السلام در ارتباط با اذان قبل از فجر پرسش می‌کند و حضرت علیه السلام پاسخ می‌دهند: اگر در جماعت است جایز نیست و اگر فرادی است اشکالی ندارد.[2]

روایاتی که اذان قبل از فجر را به بیان اولی و یا به تقریر جایز شمرده‌اند نیز می‌تواند مشعر به عدم جواز اذان قبل از وقت ولو در روز جمعه و برای نماز جمعه باشد. زیرا اگر در روز جمعه نیز مانند نماز صبح اذان قبل از وقت جایز بود - با توجه به مورد ابتلا بودن نماز جمعه و اقامه آن در هر هفته و اهمیت بالای این فریضه- باید حداقل در یک سئوال و یا بیان امام علیه السلام نقل می‌شد.

عبداللهبن سنان به امام صادق علیه السلام عرض می‌کند: ما مؤذنی داریم که در شب اذان می‌گوید. حضرت فرمودند: این اذان برای بیدار کردن همسایگان جهت اقامه نماز سودمند است اما اذانی که سنت است باید همراه با طلوع فجر باشد.[3] در صحیحه زراره، امام صادق علیه السلام می‌فرمایند: ابن ام‌مکتوم برای نماز صبح اذان گفت. شخصی بر پیامبر صلی الله

◀ أَقَمْتَ فَدُونَ ذَلِکَ وَ لَا تَنْتَظِرْ بِأَذَانِکَ وَ إِقَامَتِکَ إِلَّا دُخُولَ وَقْتِ الصَّلَاةِ وَ احْدُرْ إِقَامَتَکَ حَدْراً)

۱. الکافي (ط - الإسلامیة)، ج ۳، ص۳۰۷: (عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي‌عَبْدِاللهِ علیه السلام قَالَ: کَانَ طُولُ حَائِطِ مَسْجِدِ رَسُولِ اللهِ صلی الله علیه و آله قَامَةً فَکَانَ يَقُولُ صلی الله علیه و آله لِبِلَالٍ إِذَا دَخَلَ الْوَقْتُ يَا بِلَالُ اعْلُ فَوْقَ الْجِدَارِ وَ ارْفَعْ صَوْتَکَ بِالْأَذَانِ فَإِنَّ اللهَ قَدْ وَکَّلَ بِالْأَذَانِ رِيحاً تَرْفَعُهُ إِلَى السَّمَاءِ وَ إِنَّ الْمَلَائِکَةَ إِذَا سَمِعُوا الْأَذَانَ مِنْ أَهْلِ الْأَرْضِ قَالُوا هَذِهِ أَصْوَاتُ أُمَّةِ مُحَمَّدٍ صلی الله علیه و آله بِتَوْحِيدِ اللهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ يَسْتَغْفِرُونَ لِأُمَّةِ مُحَمَّدٍ صلی الله علیه و آله حَتَّى يَفْرُغُوا مِنْ تِلْکَ الصَّلَاةِ.)

۲. تهذیب الأحکام، ج ۲، ص ۵۳: (الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ عَنْ يَحْيَى الْحَلَبِيِّ عَنْ عِمْرَانَ بْنِ عَلِيٍّ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ علیه السلام عَنِ الْأَذَانِ قَبْلَ الْفَجْرِ فَقَالَ إِذَا کَانَ فِي جَمَاعَةٍ فَلَا وَ إِذَا کَانَ وَحْدَهُ فَلَا بَأْسَ)

۳. همان: (وَ عَنْهُ (الحسین بن سعید) عَنِ النَّضْرِ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي‌عَبْدِاللهِ علیه السلام قَالَ قُلْتُ لَهُ إِنَّ لَنَا مُؤَذِّناً يُؤَذِّنُ بِلَيْلٍ فَقَالَ أَمَا إِنَّ ذَلِکَ يَنْفَعُ الْجِيرَانَ لِقِيَامِهِمْ إِلَى الصَّلَاةِ وَ أَمَّا السُّنَّةُ فَإِنَّهُ يُنَادَى مَعَ طُلُوعِ الْفَجْرِ وَ لَا يَکُونُ بَيْنَ الْأَذَانِ وَ الْإِقَامَةِ إِلَّا الرَّکْعَتَانِ
وَ عَنْهُ (الحسین بن سعید) عَنْ فَضَالَةَ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ النِّدَاءِ قَبْلَ طُلُوعِ الْفَجْرِ فَقَالَ لَا بَأْسَ وَ أَمَّا السُّنَّةُ مَعَ الْفَجْرِ وَ إِنَّ ذَلِکَ لَيَنْفَعُ الْجِيرَانَ يَعْنِي قَبْلَ الْفَجْرِ)

علیه و آله در حال سحری خوردن وارد شد و حضرت او را به سحری دعوت فرمود. عرض کرد: پیامبر خدا، مؤذن برای طلوع فجر اذان گفت. پیامبر صلی الله علیه آله فرمود: این مؤذن ابن ام‌مکتومی است که در شب اذان می‌گوید. هر زمان بلال اذان گفت از خوردن امساک کن.[1]

در صحیحه حلبی نیز مضمون این روایت را امام صادق علیه السلام نقل می‌فرمایند.[2]

مضمون این روایات به خصوص صحیحه عبد الله بن سنان، عدم جواز تکلیفی و حرمت اذان قبل از وقت غیر از فجر است که در برخی موارد جایز است.

دلیل چهارم (روایاتی که خطبه‌ها را بعد از اذان بیان کرده است): در چند روایت خطبه‌ها بعد از اذان بیان شده است – که به غیر از نکته اراده اذان از ندا– در سایر نکات استدلال، با استدلال به آیه متحد هستند و نکاتی اختصاصی در استدلال به هر یک از این روایات وجود دارد.

صحیحه محمد بن مسلم:

«عَلِيٌّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ **قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْجُمُعَةِ فَقَالَ أَذَانٌ وَ إِقَامَةٌ يَخْرُجُ الْإِمَامُ بَعْدَ الْأَذَانِ فَيَصْعَدُ الْمِنْبَرَ فَيَخْطُبُ وَ لَا يُصَلِّي النَّاسُ مَا دَامَ الْإِمَامُ عَلَى الْمِنْبَرِ ثُمَّ يَقْعُدُ الْإِمَامُ عَلَى الْمِنْبَرِ قَدْرَ مَا يَقْرَأُ ﴿قُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَدٌ﴾ ثُمَّ يَقُومُ فَيَفْتَتِحُ خُطْبَتَهُ ثُمَّ يَنْزِلُ فَيُصَلِّي بِالنَّاسِ ثُمَّ يَقْرَأُ بِهِمْ فِي الرَّكْعَةِ الْأُولَى بِالْجُمُعَةِ وَ فِي الثَّانِيَةِ بِالْمُنَافِقِينَ**».[3]

نکته اختصاصی که در استدلال به صحیحه محمد بن مسلم وجود دارد این است؛ حضرت علیه السلام در مقام بیان کیفیت اقامه نماز جمعه می‌باشند و تنها به ذکر خطبه‌ها بعد از اذان اکتفا فرموده‌اند که دلالت یا اشعار به عدم جواز خطبه‌ها قبل از زوال دارد.

موثقه سماعه:

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنْ عُثْمَانَ بْنِ

---

۱. الكافي (ط – الإسلامية)، ج ٤، ص ٩٨: (مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ أَذَّنَ ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ لِصَلَاةِ الْغَدَاةِ وَ مَرَّ رَجُلٌ بِرَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه و آله وَ هُوَ يَتَسَحَّرُ فَدَعَاهُ أَنْ يَأْكُلَ مَعَهُ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَدْ أَذَّنَ الْمُؤَذِّنُ لِلْفَجْرِ فَقَالَ إِنَّ هَذَا ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ وَ هُوَ يُؤَذِّنُ بِلَيْلٍ فَإِذَا أَذَّنَ بِلَالٌ فَعِنْدَ ذَلِكَ فَأَمْسِكْ)

۲. همان: (عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام عَنِ الْخَيْطِ الْأَبْيَضِ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ؛ فَقَالَ: بَيَاضُ النَّهَارِ مِنْ سَوَادِ اللَّيْلِ قَالَ وَ كَانَ بِلَالٌ يُؤَذِّنُ لِلنَّبِيِّ صلی الله علیه و آله وَ ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ وَ كَانَ أَعْمَى يُؤَذِّنُ بِلَيْلٍ وَ يُؤَذِّنُ بِلَالٌ حِينَ يَطْلُعُ الْفَجْرُ فَقَالَ النَّبِيُّ صلی الله علیه و آله إِذَا سَمِعْتُمْ صَوْتَ بِلَالٍ فَدَعُوا الطَّعَامَ وَ الشَّرَابَ فَقَدْ أَصْبَحْتُمْ)

۳. تهذيب الأحكام (تحقيق خرسان)، ج ۳، ص ۲۴۱.

عیسَی عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللهِ علیه السلام **يَنْبَغِي لِلْإِمَامِ الَّذِي يَخْطُبُ النَّاسَ- يَوْمَ الْجُمُعَةِ أَنْ يَلْبَسَ عِمَامَةً فِي الشِّتَاءِ وَ الصَّيْفِ وَ يَتَرَدَّى بِبُرْدٍ يَمَنِيٍّ أَوْ عَدَنِيٍّ وَ يَخْطُبَ وَ هُوَ قَائِمٌ يَحْمَدُ اللهَ وَ يُثْنِي عَلَيْهِ ثُمَّ يُوصِي بِتَقْوَى اللهِ وَ يَقْرَأُ سُورَةً مِنَ الْقُرْآنِ صَغِيرَةً ثُمَّ يَجْلِسُ ثُمَّ يَقُومُ فَيَحْمَدُ اللهَ وَ يُثْنِي عَلَيْهِ وَ يُصَلِّي عَلَى مُحَمَّدٍ** صلی الله علیه و آله **وَ عَلَى أَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَ يَسْتَغْفِرُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ فَإِذَا فَرَغَ مِنْ هَذَا أَقَامَ الْمُؤَذِّنُ فَصَلَّى بِالنَّاسِ رَكْعَتَيْنِ يَقْرَأُ فِي الْأُولَى بِسُورَةِ الْجُمُعَةِ وَ فِي الثَّانِيَةِ بِسُورَةِ الْمُنَافِقِينَ**».[1]

در این روایت امام صادق علیه السلام بعد از بیان خصوصیات خطیب و کیفیت خطبه، می‌فرمایند: «بعد از اتمام خطبه مؤذن اقامه می‌گوید و امام جمعه، نماز جمعه را به جماعت اقامه می‌کند.» این بیان نشان می‌دهد اذان پیش از خطبه‌ها بوده است، زیرا اقامه تنها و بدون اذان مشروعیت ندارد. در نتیجه باید اذانی نیز پیش از اقامه گفته شده باشد که ظاهراً به علت عدم ذکر اذان بعد از خطبه‌ها با وجود بیان خصوصیات خطبه و افعال امام، زمان آن پیش از خطبه‌ها بوده است. با این بیان تمام نکاتی که در استدلال به آیه شریفه بیان شد در این روایت نیز جاری است.

صحیحه عبد الله بن میمون[2]:

«عَنْهُ(محمدبن علی‌بن محبوب) عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ(بن عبد الله‌بن مغیره) عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ (بن عبید الله الاشعری) عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ مَيْمُونٍ **عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ** علیهما السلام **قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللهِ** صلی الله علیه و آله **إِذَا خَرَجَ إِلَى الْجُمُعَةِ قَعَدَ عَلَى الْمِنْبَرِ حَتَّى يَفْرُغَ الْمُؤَذِّنُون**».[3]

این روایت نیز از جهت «**کان**» که دال بر استمرار است، بر صحیحه محمد بن مسلم امتیاز دارد. و در تبیین استدلال باید گفت: بیان قعود بر منبر بدون فاصله بعد از خروج به سمت جمعه نشان می‌دهد، حضرت پس از خروج و قبل از اذان هیچ عملی جز نشستن بر منبر انجام نمی‌دادند و همین به معنای وقوع خطبه بعد از اذان است و از سویی دیگر

۱. الكافي (ط - الإسلامية)، ج ۳، ص ٤۲۱ سند روایت به علت وجود عثمان بن عیسی که واقفی ثقه است، موثقه می‌باشد.

۲. ذکر این نکته لازم است که نجفی قدس سره صحیحه عبد الله‌بن میمون را ذکر نکرده است، اما ما برای تکمیل استدلال آن را بیان می‌کنیم.

۳. تهذيب الأحكام (تحقيق خرسان)، ج ۳، ص٢٤٤. از نظر سندی تنها جعفربن محمد توثیق صریح ندارد اما با اکثار اجلایی مانند ابراهیم‌بن هاشم و احمدبن محمدبن عیسی توثیق می‌شود.

بیان استمرار یک عمل در مقام بیان کیفیت نماز جمعه، بدون ذکر مخالف به خصوص در توقیفیات، ظهور در وجوب دارد.

دلیل پنجم (بدلیت خطبه‌ها از نماز): در چند روایت خطبه‌ها بدل از دو رکعت نماز دانسته شده است و روشن است همانگونه که نماز قبل از وقت به هیچ وجه جایز نیست، بدل از نماز نیز قبل از وقت جایز نخواهد بود.

علاوه بر نجفی قدس سره فقهای بسیاری برای اثبات عدم جواز خطبه‌ها قبل از زوال به بدلیت خطبه‌ها از نماز استدلال کرده‌اند. صاحب مدارک قدس سره در این زمینه می‌فرمایند:

«و یؤیده أن الخطبتین بدل من الرکعتین، فکما لا یجوز إیقاع المبدل قبل الزوال فکذا البدل تحقیقاً للبدلیة»[1]

برای اثبات بدلیت می‌توان به دو تعبیر که در روایات وارد شده است، استدلال کرد:

۱. در برخی از روایات علت تقلیل نماز جمعه از چهار رکعت به دو رکعت، وجود خطبه‌ها شمرده شده و بیان شده خطبه‌ها جایگزین دو رکعت نماز هستند. به عنوان مثال شیخ صدوق قدس سره در فقیه از امیر مؤمنان علیه السلام به صورت مرسل نقل می‌کنند.

«وَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام **لَا كَلَامَ وَ الْإِمَامُ يَخْطُبُ وَ لَا الْتِفَاتَ إِلَّا كَمَا يَحِلُّ فِي الصَّلَاةِ وَ إِنَّمَا جُعِلَتِ الْجُمُعَةُ رَكْعَتَيْنِ مِنْ أَجْلِ الْخُطْبَتَيْنِ جُعِلَتَا مَكَانَ الرَّكْعَتَيْنِ الْأَخِيرَتَيْنِ فَهِيَ صَلَاةٌ حَتَّى يَنْزِلَ الْإِمَامُ»**.[2]

اگر کسی اسناد جزمی صدوق قدس سره را دلیل بر صحت خبر بداند، این روایت در حکم صحیحه است اما چون چنین مطلبی را نمی‌توان ثابت کرد و شاید بتوان قرائنی را بر خلاف آن اقامه کرد -که از حوصله این مقاله خارج است- این روایت، روایتی مرسل و غیر قابل استدلال است و برای تایید مناسب خواهد بود.

در این روایت نه تنها علت دو رکعتی شدن نماز جمعه را وجود خطبه‌ها می‌دانند؛ بلکه می‌فرمایند: خطبه‌ها جایگزین دو رکعت آخر نماز قرار داده شده‌اند پس خطبه تا زمانی که امام جمعه از منبر پایین بیاید، نماز است.

۲. از برخی از روایات استفاده می‌شود که خطبه‌ها نازل منزله نماز قرار داده شده و احکام نماز برای آن ثابت است هر چند نماز شمرده نشده یا جایگزین قسمتی از نماز

۱. مدارک الأحکام فی شرح عبادات شرائع الإسلام، ج ٤، ص ٣٦.

۲. من لا یحضره الفقیه، ج ١، ص ٤١٦.

نباشند. در ذیل صحیحه عبد الله بن سنان امام صادق علیه السلام می‌فرمایند: «**إِنَّمَا جُعِلَتِ الْجُمُعَةُ رَكْعَتَيْنِ مِنْ أَجْلِ الْخُطْبَتَيْنِ فَهِيَ صَلَاةٌ حَتَّى يَنْزِلَ الْإِمَامُ**».[1] در این بیان مانند روایت پیشین، علاوه بر بیان حکمت دو رکعتی جعل شدن نماز جمعه، خطبه‌ها ما دامی که امام در حال خطبه خواندن است، نماز شمرده شده است. در ذیل مرسله صدوق که بیان شد، نیز این تنزیل تکرار شده است.

در استدلال به روایات دسته دوم باید ثابت شود اطلاق تنزیل، تمام احکام منزل علیه و از جمله وقت را شامل است. البته اطلاق تنزیل - اگر در تنزیل قائل به اطلاق شویم و نگوییم تنزیل تنها آثار ظاهر یا اظهر الآثار را برای منزل ثابت می‌کند- فی نفسه تمام احکام نماز را شامل است. در نتیجه بدلیت - اگر دلیلی بر خلاف آن وجود نداشته باشد- می‌تواند تمام احکام منزَّل و از جمله وقت را شامل شود.

دلیل ششم (استحباب نافله هنگام زوال روز جمعه): روایات متعددی دو رکعت نافله را هنگام زوالِ روز جمعه یا در صورت شک در زوال، مستحب دانسته‌اند در حالی که اگر ایراد خطبه‌ها پیش از زوال جایز بود نافله - و لو در برخی از روزها- بین خطبه‌ها و نماز جمعه واقع می‌شد و این اجماعی است که بین خطبه‌ها و نماز، دو رکعت نافله استحباب ندارد.[2] در نتیجه نافله باید قبل از خطبه‌ها باشد و چون زمان نافله، زوال یا شک در زوال است، قهراً خطبه‌ها بعد از زوال واقع خواهد شد.

روایاتی را که صاحب جواهر قدس سره در ارتباط با استحباب دو رکعت نافله هنگام زوال بیان داشته‌اند، متعدد است که چند روایت در همین مضمون نقل می‌شود.

صحیحه سعدبن سعد:

«عَنْهُ (احمد بن محمد بن عیسی) عَنِ الْبَرْقِيِّ عَنْ سَعْدِ بْنِ سَعْدٍ الْأَشْعَرِيِّ **عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا** علیه السلام **قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الصَّلَاةِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ كَمْ رَكْعَةً هِيَ قَبْلَ الزَّوَالِ قَالَ سِتُّ رَكَعَاتٍ بُكْرَةً وَ سِتٌّ رَكَعَاتٍ بَعْدَ ذَلِكَ اثْنَتَا عَشْرَةَ رَكْعَةً وَ سِتٌّ رَكَعَاتٍ بَعْدَ ذَلِكَ ثَمَانِيَ عَشْرَةَ رَكْعَةً وَ رَكْعَتَانِ بَعْدَ الزَّوَالِ فَهَذِهِ عِشْرُونَ رَكْعَةً وَ رَكْعَتَانِ بَعْدَ الْعَصْرِ فَهَذِهِ ثِنْتَانِ وَ عِشْرُونَ رَكْعَةً**».[3]

1. تهذیب الأحکام، ج ۳، ص ۱۲.
2. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۱۱، ص ۲۲٦.
3. تهذیب الأحکام (تحقیق خرسان)، ج ۳، ص۲٤٦؛ وسائل الشیعة، ج ۷، ص۳۲۳.

صحیحه[1] محمدبن عبد الله،[2] صحیحه سلیمان‌بن خالد،[3] صحیحه یعقوب‌بن یقطین،[4] صحیحه[5] مرادبن خارجه[6] و صحیحه بزنطی[7] نیز بر این مطلب دلالت دارند.

برای روایاتی که نافله را هنگام شک در زوال روز جمعه مستحب دانسته است به نقل صحیحه عبد الله بن عجلان اکتفا می‌کنیم:

صحیحه عبدالله‌بن عجلان:

«الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَجْلَانَ قَالَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام **إِذَا كُنْتَ شَاكّاً فِي الزَّوَالِ فَصَلِّ الرَّكْعَتَيْنِ وَ إِذَا اسْتَيْقَنْتَ الزَّوَالَ فَصَلِّ الْفَرِيضَةَ**».[8]

این روایت در کافی ذیل باب التطوع فی یوم الجمعه[9] ذکر شده و در تهذیب ذیل بابی به عنوان «العمل لیلة الجمعه و یومها» آورده شده که نشانگر استظهار زوال روز جمعه از روایت است.

---

۱. هر چند محمد بن عبد الله الاشعری توثیق نشده است اما به علت نقل بزنطی و هم چنین اکثار او از محمد بن عبدالله توثیق می‌شود.

۲. تهذيب الأحكام (تحقيق خرسان)، ج ۳، ص۲٤٦؛ وسائل الشيعة، ج ۷، ص۳۲۳: (أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللهِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عليه السلام عَنِ التَّطَوُّعِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فَقَالَ سِتُّ رَكَعَاتٍ فِي صَدْرِ النَّهَارِ وَ سِتُّ رَكَعَاتٍ قَبْلَ الزَّوَالِ وَ رَكْعَتَانِ إِذَا زَالَتْ وَ سِتُّ رَكَعَاتٍ بَعْدَ الْجُمُعَةِ فَذَلِكَ عِشْرُونَ رَكْعَةً سِوَى الْفَرِيضَةِ.)

۳. تهذيب الأحكام (تحقيق خرسان)، ج ۳، ص۱۱؛ وسائل الشيعة، ج ۷، ص۳۲٤: (الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام النَّافِلَةُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ قَالَ سِتُّ رَكَعَاتٍ قَبْلَ زَوَالِ الشَّمْسِ وَ رَكْعَتَانِ عِنْدَ زَوَالِهَا وَ الْقِرَاءَةُ فِي الْأُولَى بِالْجُمُعَةِ وَ فِي الثَّانِيَةِ بِالْمُنَافِقِينَ وَ بَعْدَ الْفَرِيضَةِ ثَمَانِي رَكَعَاتٍ.)

٤. تهذيب الأحكام (تحقيق خرسان)، ج ۳، ص۱۱؛ وسائل الشيعة، ج ۷، ص۳۲٤: (الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَقْطِينٍ عَنِ الْعَبْدِ الصَّالِحِ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ التَّطَوُّعِ فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ قَالَ إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَتَطَوَّعَ فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ فِي غَيْرِ سَفَرٍ صَلَّيْتَ سِتَّ رَكَعَاتٍ ارْتِفَاعَ النَّهَارِ وَ سِتَّ رَكَعَاتٍ قَبْلَ نِصْفِ النَّهَارِ وَ رَكْعَتَيْنِ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ قَبْلَ الْجُمُعَةِ وَ سِتَّ رَكَعَاتٍ بَعْدَ الْجُمُعَةِ.)

٥. اگر چه صحت سند وابسته به توثیق علی بن عبد العزیز نیست اما با این حال علی بن عبد العزیز به علت نقل ابن ابی‌عمیر از او توثیق می‌شود. مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ أَبِى عُمَيْرٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام قَالَ... الكافى، ج ٤، ص ۲٤۱.

٦. الكافي (ط – الإسلامية)، ج ۳، ص٤۲۸؛ وسائل الشيعة، ج ۷، ص۳۲٥: (جَمَاعَةٌ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْمُخْتَارِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ عَنْ مُرَادِ بْنِ خَارِجَةَ قَالَ قَالَ أَبُوعَبْدِاللهِ عليه السلام أَمَّا أَنَا فَإِذَا كَانَ يَوْمُ الْجُمُعَةِ وَ كَانَتِ الشَّمْسُ مِنَ الْمَشْرِقِ بِمِقْدَارِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فِي وَقْتِ صَلَاةِ الْعَصْرِ صَلَّيْتُ سِتَّ رَكَعَاتٍ فَإِذَا انْتَفَخَ النَّهَارُ صَلَّيْتُ سِتّاً فَإِذَا زَاغَتِ الشَّمْسُ أَوْ زَالَتْ صَلَّيْتُ رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ صَلَّيْتُ الظُّهْرَ ثُمَّ صَلَّيْتُ بَعْدَهَا سِتّاً.)

۷. الكافي (ط – الإسلامية)، ج ۳، ص ٤۲۷؛ وسائل الشيعة، ج ۷، ص۳۲٥: (عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ (علان الكلينى) وَ غَيْرُهُ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ قَالَ قَالَ أَبُو الْحَسَنِ عليه السلام الصَّلَاةُ النَّافِلَةُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ سِتُّ رَكَعَاتٍ بُكْرَةً وَ سِتُّ رَكَعَاتٍ صَدْرَ النَّهَارِ وَ رَكْعَتَانِ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ ثُمَّ صَلِّ الْفَرِيضَةَ وَ صَلِّ بَعْدَهَا سِتَّ رَكَعَاتٍ.)

۸. تهذيب الأحكام (تحقيق خرسان)، ج ۳، ص۱۲؛ وسائل الشيعة، ج ۷، ص۳۲٤.

۹. الكافي (ط – الإسلامية)، ج ۳، ص ٤۲۸.

دلیل هفتم (احتیاط): تقریب احتیاط به این بیان است: از یک سو ایراد خطبه‌ها بعد از زوال قطعاً جایز و صحیح است و از طرفی دیگر صحت انجام خطبه‌ها قبل از زوال مشکوک است و چون خطبه مانند عبادات امری توقیفی و نیازمند بیان شارع است و در این زمینه بیانی بر جواز خطبه قبل از زوال ثابت نیست، برای تحصیل امتثال قطعی باید خطبه‌ها را بعد از زوال ایراد کرد.[1]

دلیل هشتم (تأسی): پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله و امیرالمؤمنین علیه السلام خطبه‌ها را بعد از زوال ایراد می‌فرموده‌اند. ما نیز - چون خطبه‌ها امری توقیفی است - باید با تأسی به آنها، خطبه‌ها را بعد از زوال انجام دهیم و دلیلی بر جواز ایراد خطبه‌ها غیر از صورتی که که آنها انجام داده‌اند نداریم.

جمع بندی ادله: به این ادله برای سه مطلب استدلال شده است؛ نفی وجوب خطبه‌ها قبل از زوال، نفی استحباب قبل از زوال، نفی جواز خطبه پیش از زوال.

از بین این ادله، اجماع - با توجه به فقهای فراوانی که حکم به جواز خطبه‌ها قبل از زوال و یا وجوب آن کرده‌اند- اساساً معتبر نیست. با نظر به آراء فقیهان ثابت می‌شود؛ حتی شهرت بر شرطیت زوال برای ایراد خطبه‌ها وجود ندارد.

احتیاط نیز قابل استدلال نیست زیرا اولاً: احتیاط با نبود دلیل بر حکم جواز یا عدم جواز خطبه‌ها پیش از زوال، آن هم مطابق برخی از مبانی در شک در شرطیت و جزئیت، قابل استدلال است و ثانیاً: با وجود قول به وجوب خطبه قبل از زوال، امر از موارد دوران بین محذورین است و نمی‌توان احتیاط را در انجام خطبه‌ها بعد از زوال دانست. در نتیجه احتیاط مستلزم ایراد خطبه‌ها قبل از زوال و تکرار آن بعد از زوال است.

تمسک به سیره و تأسی به فعل پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام مثبت عدم وجوب و عدم استحباب خطبه‌ها پیش از زوال هستند و برای اثبات حرمت عمل مخالف، باید عدم ورود بیان یا عمل بر خلاف و لو به اصل ثابت شود. در نتیجه اگر دلیلی بر جواز وجود داشت، سیره و تأسی نمی‌توانند مانعی برای آن باشد.

آیه سوره جمعه و روایاتی که خطبه‌ها را بعد از اذان بیان کرده‌اند - با فرض پذیرش حرمت اذان قبل از وقت- در فرض نبود دلیل بر جواز، صلاحیت استدلال بر حرمت تقدیم را دارند. این ادله در صورت وجود دلیل بر جواز خطبه پیش از زوال، می‌توانند بر بیان فرد غالب حمل شده و یا اذان در آیه را کنایه از هر ندایی برای نماز جمعه، دانست.

---

۱. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۱۱، ص ۲۲۷.

بله؛ آیه و این روایات نافی وجوب تقدیم هستند و با توجه به دلالت بر استمراری که در روایات وجود دارد با استحباب خطبه‌ها قبل از زوال نیز، تنافی دارند.

بدلیت و استحباب نافله در صورت نبود مانع، توانایی اثبات شرطیت دخول وقت را دارند زیرا همگی اطلاقاتی هستند – اگر اطلاق آنها ثابت شود– که قابلیت تخصیص را دارند.

در نتیجه برای نفی وجوب و نفی استحبابِ تقدیم از بین این ادله، اطلاق بدلیت قابل تخصیص است و با ادله وجوب یا استحباب تعارض ندارد. اما سیره، تأسی، روایاتی که خطبه‌ها را بعد از اذان بیان کرده‌اند و استحباب نافله، قطعاً با وجوب و استحباب تنافی دارند و اگر دلیلی قابل توجیه بر وجوب و یا استحباب داشتیم باید توجیه شود زیرا این ادله نسبت به آنها اظهر می‌باشند.

ادله قول جواز خطبه‌ها پیش از زوال

ما به این علت که دلیلی غیر قابل توجیه برای استحباب و یا وجوب نداریم، دیگر مستقلاً ادله وجوب و استحباب را بررسی نکرده، در ضمن ادله جواز بررسی خواهیم کرد.

برای نفی جواز تقدیم، در صورت اثبات دلیل بر جواز تقدیم، تمسک به سیره، تأسی، آیه سوره جمعه و روایاتی که خطبه‌ها را بعد از اذان بیان کرده‌اند، صحیح نخواهد بود؛ زیرا دلالت آنها مشروط به عدم دلیل بر خلاف است و دلیل جواز وارد یا حاکم بر این ادله است. بدلیت و استحباب نافله هر چند تعارضی بدوی با دلیل جواز دارند اما دلیل جواز می‌تواند مخصص آنها بوده و مقدم شود.

با این بیانات روشن شد که حتی این ادله بر فرض تمامیت، نمی‌توانند مانع ادله جواز باشند و در نهایت ادله‌ای اقتضایی و یا اطلاقی هستند. از همین رو در ارتباط با تمامیت این ادله فی نفسه بیش از آن چه بیان شد، صحبت نخواهیم کرد.

با این اوصاف مهم این است که آیا برای اثبات جواز خطبه‌ها قبل از زوال، دلیلی معتبر وجود دارد؟

دلیل اول (اجماع): شیخ طوسی قدس سره در کتاب خلاف در ذیل مسأله ۳۹۰ بعد از بیان جواز خطبه با وقوف خورشید در وسط آسمان، از سید مرتضی قدس سره جواز نماز را هنگام قیام خورشید نقل فرموده، سپس از شافعی و ابوحنیفه قول به عدم جواز خطبه‌ها قبل از زوال را نقل می‌فرمایند و در انتها برای اثبات مطلب خویش به اجماع فرقه استدلال می‌کنند.[1]

۱. الخلاف، ج ۱، ص ٦٢١.

دلیل دوم (روایات): برای جواز خطبه‌ها پیش از زوال می‌توان به دو روایت تمسک کرد که با توجه به نقل شیوه خطبه‌های پیامبر اکرم صلی الله علیه آله، ظهور در این مطلب دارند.

۱. صحیحه عبد اللهبن سنان: مهم‌ترین و اصلی‌ترین دلیلی که قائلین به جواز خطبه‌ها قبل از زوال به آن تمسک کرده‌اند، صحیحه عبد اللهبن سنان است.

«عَنْهُ (الحسین بن سعید) عَنِ النَّضْرِ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ سِنَانٍ **عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ** علیه السلام **قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللهِ** صلی الله علیه و آله **يُصَلِّي الْجُمُعَةَ حِينَ تَزُولُ الشَّمْسُ قَدْرَ شِرَاكٍ وَ يَخْطُبُ فِي الظِّلِّ الأَوَّلِ فَيَقُولُ جَبْرَئِيلُ** علیه السلام **يَا مُحَمَّدُ قَدْ زَالَتِ الشَّمْسُ فَانْزِلْ فَصَلِّ وَ إِنَّمَا جُعِلَتِ الْجُمُعَةُ رَكْعَتَيْنِ مِنْ أَجْلِ الْخُطْبَتَيْنِ فَهِيَ صَلَاةٌ حَتَّى يَنْزِلَ الْإِمَامُ**».[1]

به چند فراز از حدیث عبد اللهبن سنان برای جواز خطبه‌ها قبل از زوال، می‌توان استدلال کرد.

الف) «**یصلّی الجمعه حین تزول الشمس قدر شراک**»: در این قطعه از حدیث، امام صادق علیه السلام – به قرینه کان– استمرار خوانده شدن نماز جمعه توسط پیامبر صلی الله علیه و آله **بعد** از زوال خورشید به اندازه شراک را نقل می‌فرمایند. شراک در لغت به معنای بند کفش آمده است[2] و ظاهراً مراد از شراک، عرض شراک است و کنایه از کمترین سایه‌ای است که به واسطه آن علم به زوال حاصل می‌شود. اگر نماز با علم به زوال اقامه می‌شده است، قهراً خطبه‌ها قبل از زوال ایراد می‌شده است.

ب) «**یخطب فی الظلّ الاول**»: در این فراز امام صادق علیه السلام می‌فرمایند: «پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله **در** ظلّ اول خطبه می‌خواندند.» ظل در لغت به معنای سایه است و مراد از سایه اول، سایه‌ای است که قبل از زوال خورشید موجود است.

توضیح مطلب: زمانی که خورشید طلوع می‌کند، برای اجسام سایه‌ای در سمت مغرب به وجود می‌آید. این سایه با ارتفاع گرفتن خورشید به طرف نقصان می‌رود. زمانی که خورشید به نصف النهار مکانی که در آن هستیم برسد و از آن عبور کند، زوال شرعی محقق شده است. اگر آفتاب به صورت مستقیم بر شهر خاصی بتابد، هنگام زوال سایه به صورت کامل از بین می‌رود. اما چون در اکثر شهرها و اکثر روزهای سال زاویه تابش

---

۱. تهذیب الأحکام (تحقیق خرسان)، ج ۳، ص ۱۳.

۲. المصباح المنیر في غریب الشرح الکبیر، ج ۲، ص ۳۱۱: (شِرَاکُ) النَّعْلِ سَیْرُهَا الَّذِی عَلَی ظَهْرِ الْقَدَمِ و (شَرَّکْتُهَا) بِالتَّثْقِیلِ جَعَلْتُ لَهَا (شِرَاکاً) وَ فِی حَدِیثٍ أَنَّهُ عَلَیْهِ الصَّلَاةُ و السَّلَامُ صَلَّی الظُّهْرَ حِینَ صَارَ الْفَیْءُ مِثْلَ الشِّرَاکِ. یَعْنِی اسْتَبَانَ الْفَیْءُ فِی أَصْلِ الْحَائِطِ مِنَ الْجَانِبِ الشَّرْقِیِّ عِنْدَ الزَّوَالِ فَصَارَ فِی رُؤْیَةِ العَیْنِ کَقَدْرِ الشِّرَاکِ و هذَا أَقَلُّ مَا یُعْلَمُ بِهِ الزَّوَالُ و لَیْسَ تَحْدِیداً. فرهنگ ابجدی، ص ۵۲۲ (الشِّرَاک – ج أَشْرُک و شُرُک : بند کفش، گیاه و علف.)

خورشید مستقیم نیست، سایه به صورت کامل از بین نمی‌رود، بلکه به کمترین میزان خود می‌رسد و بعد از زوال سایه‌ای که در مغرب وجود داشت، به طرف مشرق تغییر مسیر می‌دهد. به سایه‌ای که در طرف مغرب از هنگام طلوع خورشید تا زوال شرعی وجود دارد، ظل اول یا ظل به صورت مطلق گفته می‌شود و به سایه‌ای که بعد از زوال در طرف مشرق وجود دارد و تا هنگام غروب رو به ازدیاد می‌نهد، ظل به صورت مطلق و یا فیء اطلاق می‌شود.

ابن اثیر در النهایه[1] و ابن منظور در لسان العرب[2] از برخی نقل می‌کنند که سایه خورشید تا قبل از زوال ظل نام دارد و به سایه خورشید بعد از زوال فیء گفته می‌شود. فیومی در المصباح المنیر از ابن قتیبه نقل می‌کند که می‌گوید: «برخی تصور می‌کنند ظل و فیء به یک معناست اما، ظل هم صبح‌گاه و هم عصرگاه استعمال می‌شود و فیء تنها در سایه عصر به کار می‌رود؛ زیرا فیء به معنای بازگشت است و سایه بعد از زوال سایه‌ای است که از جانب مغرب به سمت مشرق رجوع کرده است.»[3]

به نظر می‌رسد کلام ابن قتیبه صحیح باشد و ظل مطلق بوده و فیء به بعد از زوال اختصاص داشته باشد. شاهد اختصاص فیء به بعد از زوال روایت سلمة‌بن اکوع است که طبق نقل خلاف[4] می‌گوید: «هنگام بازگشت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از نماز جمعه، دیوارها فیء نداشتند» و یا در نقل منتهی[5] می‌گوید: «از نماز جمعه بازمی‌گشتیم در حالی که در پی فیء بودیم» با این توضیح پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در ظل اول یعنی قبل از زوال، خطبه‌ها را اقامه می‌فرمودند و فعل حضرت دال بر جواز است.

ج) «**قد زالت الشمس فانزل فصلّ**»: در این بخش از حدیث، حضرت با نقل نزول جبرئیل هنگام خطبه بر پیامبر صلی الله علیه و آله از جبرئیل این کلام را نقل می‌فرمایند: «ای محمد، خورشید زوال کرد، از منبر فرود آی و نماز را بخوان» اگر جبرئیل با خبر زوال هنگام خطبه بر حضرت نازل می‌شده‌اند، قهراً غالب خطبه‌ها قبل از زوال ایراد شده است.

۲. صحیحه محمدبن علی الحلبی: حاجی نوری قدس سره در مستدرک از کتاب درست‌بن ابی‌منصور، روایتی را هم‌مضمون با روایت عبد الله‌بن سنان نقل می‌کند.

۱. النهایة في غریب الحدیث و الأثر، ج ۲، ص ۹٤.
۲. لسان العرب، ج ۱۱، ص ٤۱۵.
۳. المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، ج ۲، ص ۳۸۵.
٤. الخلاف، ج ۱، ص ٦۲۱.
۵. منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، ج ۵، ص ۳٤۵.

كِتَابُ دُرُسْتَ بْنِ أَبِي مَنْصُورٍ، عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الْحَلَبِيِّ **عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ** عليه السلام **قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللهِ** صلى الله عليه و آله **يَخْطُبُ النَّاسَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فِي الظِّلِّ الْأَوَّلِ فَإِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ أَتَاهُ جَبْرَئِيلُ فَقَالَ لَهُ قَدْ زَالَتِ الشَّمْسُ فَصَلِّ.**[1]

به دو فراز از این حدیث می‌توان بر این مطلب استدلال کرد. «**الظل الاول**» و «**زالت الشمس**» که در ذیل روایت عبد الله‌بن سنان، تبیین آن گذشت.

جمع بندی ادله: اجماع به خاطر قائلین به عدم جواز حجت نیست. صحیحه عبد الله‌بن سنان و محمدبن علی حلبی اگر به ظهور خود باقی باشند، می‌توانند بر تمام ادله عدم جواز مقدم شود. در نتیجه تمام سخن در این است که آیا مانعی از اخذ به این صحیحه وجود دارد؟

به علت وحدت مضمونی دو روایت عبد الله‌بن سنان و محمدبن علی حلبی، برای اختصار تنها به ذکر صحیحه عبد الله‌بن سنان و بیان اشکالات و بررسی آنها خواهیم پرداخت و این اشکال و بررسی در صحیحه دوم نیز جاری است.

سه اشکال عمده به این صحیحه وارد شده است. یک اشکال ادعای اجمال در روایت است. اشکال دیگر قابل اخذ نبودن بخشی از روایت می‌باشد. اشکال سوم تعارض روایت با روایات دیگر است. ما این سه اشکال را به صورت مجزا بیان کرده، بررسی خواهیم کرد.

اشکال اوّل: علامه قدس سره در منتهی بعد از بیان صحیحه عبد الله‌بن سنان در پاسخ به آن می‌فرمایند:

«و الجواب: أنّ الظلّ الأوّل يمكن أن يكون المراد به ما يحصل بعد زوال الشّمس.»[2]

ایشان با این بیان که احتمال دارد مراد از ظل اول، اولین سایه‌ای باشد که بعد از زوال محقق می‌شود، می‌خواهند روایت را از صلاحیت استدلال خارج کنند. این نوع استدلال، برای ابداء احتمال در روایت و در نتیجه مجمل دانستن روایت است و اگر روایت مجمل شد، دیگر نمی‌تواند جواز خطبه‌ها قبل از زوال را ثابت کند و باید به ادله عدم جواز رجوع کرد.

ایشان در مختلف به گونه‌ای دیگر ابداء احتمال می‌کنند و می‌فرمایند:

---

۱. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ٦، ص۲۳.
۲. منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، ج ۵، ص ۳۸۹.

«و الجواب: المنع من الإجماع مع تحقّق الخلاف. و عن الحديث بالمنع من دلالته على صورة النزاع، لاحتمال أن يكون المراد بالظلّ الأوّل هو الفيء الزائد على ظلّ المقياس، فاذا انتهى في الزيادة إلى محاذاة الظلّ الأوّل و هو أن يصير ظلّ كلّ شيء مثله، و هو الظلّ الأول نزل فصلّى بالناس، و يصدق عليه أنّ الشمس قد زالت حينئذ، لأنّها قد زالت عن الظلّ الأوّل.»

ایشان بنا بر این کلام مراد از ظل اول را سایه بعد از زوال تا رسیدن آن به اندازه شاخص می‌دانند و مراد از زوال را زوال از این میزان سایه می‌دانند.

اما دو اشکال عمده به بیانات ایشان وارد است:

صرف احتمال در معنای روایت باعث اجمال روایت نمی‌شود بلکه باید احتمال به نحوی باشد که روایت را از ظهور ساقط کند و احتمالات بیان شده در کلام ایشان احتمالات بسیار بعیدی است که با ظهور روایت منافات داشته و مانع از اخذ به ظهور روایت نمی‌شود.

لازمه توجیه دوم در کلام ایشان این است که خطبه‌ها در فعل پیامبر صلی الله علیه و آله قبل از رسیدن سایه به اندازه جسم سایه دار ایراد شده و نماز بعد از گذشت سایه از این میزان، اقامه شده است در حالی که ایشان در وقت نماز جمعه انتهای وقت نماز جمعه را رسیدن سایه به انداز جسم سایه‌دار می‌دانند[1] و این دو کلام با هم تهافت دارد.

وحید بهبهانی قدس سره در حاشیه مدارک[2] در پاسخ به این روایت چندین اشکال وارد می‌کنند و آنها را قرائنی دال بر اضافی بودن اولیّت ظل می‌دانند و در نتیجه احتمالی را که علامه قدس سره در منتهی و صاحب مدارک قدس سره ابداء فرموده‌اند، متعین می‌دانند. یکی از قرائنی که ایشان بیان می‌فرمایند، ذیل روایت است. در ذیل روایت امام صادق علیه السلام می‌فرمایند: «خطبه‌ها تا وقتی که امام از منبر پایین بیاید، نماز است.» این کلام بعد از بیان وقت خطبه‌های پیامبر صلی الله علیه آله، ظهور ابتدایی ظل اول را از بین می‌برد. زیرا ظهور ذیل – به علت عدم جواز نماز قبل از زوال– در عدم جواز خطبه‌ها پیش از زوال است و این ظهور ذیل، ظهور صدر را در جواز از بین برده، باید مراد از ظل اول را اضافی و اولین سایه بعد از زوال تفسیر کرد.

---

۱. تحریر الأحکام الشرعیة علی مذهب الإمامیة (ط – الحدیثة)، ج ۱، ص ۲۷۱؛ تذکرة الفقهاء (ط – الحدیثة)، ج ٤، ص ۹؛ منتهی المطلب في تحقیق المذهب، ج ۵، ص ۳٤۵؛ نهایة الإحکام في معرفة الأحکام، ج ۲، ص ۱۱.

۲. الحاشیة علی مدارک الأحکام، ج ۳، ص ۲۱۲.

کلام ایشان را باید این گونه پاسخ داد:

دلالت ذیل بر عدم جواز خطبه‌ها قبل از زوال به اطلاق و مقدمات حکمت است و دلالت صدر بر جواز به ظهور است. همانگونه که در اصول ثابت شده است، وجود قرینه یا ما یحتمل القرینیة، مانع انعقاد مقدمات حکمت و اطلاق می‌شود و دیگر ذیل ظهوری در عدم جواز ندارد تا مانع از ظهور صدر شود. ثانیاً: ذیل با فاء به صدر عطف شده است و یکی از احکام مترتب بر صدر و بر فرع اثبات صدر است، در نتیجه با مفروض گرفتن حکم صدر که ظهور در جواز خطبه قبل از زوال دارد ذیل بیان شده است پس حتی اگر اطلاق بدلیت را نیز بپذیریم ذیل ناظر به سایر احکام نماز غیر از وقت است.

اشکال دوّم: وحید بهبهانی قدس سره در ادامه بیان اشکالات وارد به صحیحه می‌فرمایند: «**کان رسول الله** صلی الله علیه و آله **یصلی**» دلالت بر استمرار می‌کند. اگر ظهور روایت را در ایراد خطبه‌ها قبل از زوال بدانیم، به قرینه کان این امر امری مستمر و از عادات حضرت بوده است در حالی که با توجه به عام البلوی و عمومی بودن نماز جمعه، باید چنین عادتی از حضرت اشتهار پیدا می‌کرد. اما نه تنها شهرتی به وجود نیامده است بلکه اخباری مانند صحیحه محمدبن مسلم و عبد اللهبن میمون، فتاوای بسیاری از اصحاب و هم چنین سیره مسلمین در اعصار و امصار بر خلاف آن است.»[1]

به کلام ایشان می‌توان این گونه پاسخ داد: اولاً: از استمرار بیش از تکرار عمل به دست نمی‌آید و لازم نیست عملی از عادات شمرده شود تا ماضی استمراری بر آن اطلاق شود.

ثانیاً: شاید کان همراه با فعل مضارع در مقام توهم منع، در بیش از جواز و تکرار عمل ظهور نداشته باشد. بازگشت این سخن در رد دلالت کان و فعل مضارع بر استمرار و یا تفصیل در چنین دلالتی نیست، بلکه ابداء این احتمال است که استمرار در هر مقامی معنایی داشته باشد و در مقام توهم حظر تکرار عمل و لو به دفعات اندک در حکم استمرار باشد. تمام بیاناتی که وحید بهبهانی قدس سره برای رد روایت بیان داشتند، در اثبات توهم حظر کافی هستند. در نتیجه وجود کان در روایت با ادله دیگری که استمرار ایراد خطبه بعد از زوال را ثابت می‌کنند، تنافی ندارد.

اشکال سوّم: بحرانی قدس سره در حدائق بعد از بیان تعارض صحیحه عبد اللهبن سنان با روایات دیگر و توجیهات در صحیحه می‌فرماید:

---

۱. همان.

«و لا يبعد عندي حمل هذه الرواية على التقية و مذهب العامة في المسألة.»[1]

سپس از شهید اول قدس سره در ذکری و علامه قدس سره در منتهی روایاتی از انس و سلمة‌بن اکوع که ظهور در ایراد خطبه‌ها قبل از زوال دارند را نقل می‌فرماید. استدلال ایشان بر این پایه استوار است که این صحیحه با ادله دال بر وجوب خطبه‌ها بعد از زوال تعارض داشته و بعد از استقرار تعارض باید به مرجحات رجوع کرده و مرجحی که در این بین وجود دارد، موافقت صحیحه با عامه است که موجب رد آن در مقام تعارض می‌شود.

در پاسخ به این اشکال باید گفت: همانگونه که بیان شد بین صحیحه و ادله دال بر شرطیت زوال جمع عرفی وجود داشته، نوبت به ترجیح نمی‌رسد. اما می‌توان از زاویه‌ای دیگر رجوع به مرجحات را تصحیح کرد؛ در صحیحه، کان و فعل مضارع به کار رفته که بر استمرار دلالت دارد. در صحیحه عبد الله‌بن میمون نیز امام علیه السلام با جمع کان و فعل مضارع که دال بر استمرار است، استمراری را بر خلاف صحیحه عبد الله‌بن سنان بیان داشته و می‌فرمایند: «**كَانَ رَسُولُ اللهِ** صلی الله علیه وآله **إِذَا خَرَجَ إِلَى الْجُمُعَةِ قَعَدَ عَلَى الْمِنْبَرِ حَتَّى يَفْرُغَ الْمُؤَذِّنُون**»[2] از سویی دیگر توجیهی که در صحیحه بیان شد با استمرار تنافی دارد. تمام این نکات هر چند موجب اطمینان به خطا در صحیحه نمی‌شود اما تعارضی غیر قابل جمع را بین روایات ایجاد کرده، نوبت به مرجحات می‌رسد.

حمل بر تقیه موجود در کلام ایشان نیز صحیح نمی‌باشد زیرا در بین فقهای عامه ابوحنیفه[3] و شافعی[4] حکم به عدم جواز تقدیم خطبه بر زوال کرده‌اند و مالک[5] و احمد[6] تقدیم را جایز دانسته است.[7] با این بیان نمی‌توان حمل صحیحه عبد الله‌بن سنان بر تقیه را متعین دانست. بله؛ اگر میل اُمرا به هر یک از این دو قول ثابت شود، می‌تواند موجب حمل بر تقیه صحیحه باشد. اما با توجه به سیره‌ای که از مسلمین به صورت متعدد نقل شده و دلالت بر ایراد خطبه‌ها بعد از زوال دارد، شاید بتوان میل امرا را در خلاف دانست

---

۱. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، ج ۱۰، ص ۱۰۸.
۲. تهذیب الأحکام (تحقیق خرسان)، ج ۳، ص۲٤٤. از نظر سندی تنها جعفربن محمد توثیق صریح ندارد اما با اکثار اجلایی مانند ابراهیم‌بن هاشم و احمدبن محمدبن عیسی توثیق می‌شود.
۳. المجموع، ج٤، ص ۵۱۱.
٤. الام، ج۱، ص ۱۹٤.
۵. المجموع، ج٤، ص ۵۱۱.
٦. المغني لابن قدامة، ج۲، ص ۱٤٤.
۷. الخلاف، ج ۱، ص ٦۲۱.

و صحیحه عبد اللهبن میمون را بر تقیه حمل کرد.

نکته مهم این است که با وجود جمع عرفی بین روایات نوبت به تعارض و رجوع به مرجحات نمی‌رسد و توجیه استمرار در صحیحه عبد اللهبن سنان که بیان شد، به نظر صحیح باشد.

نتیجه گیری

ایراد خطبه‌ها قبل از زوال با توجه به صحیحه عبد اللهبن سنان و محمدبن علی حلبی، جایز است. اما تأخیر آن از زوال به خاطر سیره مورد ادعا، صحیحه محمدبن مسلم، صحیحه‌ی عبد اللهبن میمون و موثقه سماعه، مناسب‌تر است. تکرار واجبات خطبه‌ها بعد از زوال – که در حکم عدم جواز خطبه پیش از زوال است– و ایقاع قسمتی از خطبه‌ها بعد از زوال واجب نیست.

فهرست منابع

۱. أجوبة الاستفتاءات (بالعربية)، سید علی بن جواد حسینی، خامنه‌ای، ۲ جلد، الدار الإسلامية، بیروت – لبنان، سوم، ۱٤۲۰ ه‍ ق.

۲. احکام القرآن (ابن العربی)، محمد بن عبدالله بن ابوبکر، ابن العربی، ٤ جلد، دار الجیل، بیروت – لبنان، اول، بی تا.

۳. احکام القرآن (جصاص)، احمد بن علی، جصاص، ۵ جلد، دار احیاء التراث العربی، بیروت – لبنان، اول، ۱٤۰۵ ه ق.

٤. إصباح الشيعة بمصباح الشريعة، قطب الدین، محمد بن حسین، کیدری، در یک جلد، مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم – ایران، اول، ۱٤۱٦ ه‍ ق.

۵. بحار الأنوار، محمد باقر بن محمد تقی،اصفهانی، مجلسی دوم، ۲٦ جلد، مؤسسة الطبع و النشر، بیروت – لبنان، اول، ۱٤۱۰ ه‍ ق.

٦. البرهان في تفسير القرآن سید هاشم بن سلیمان، بحرانی – قم، چاپ: اول، ۱۳۷٤ ش.

۷. البیان، محمد بن مکی، عاملی، شهید اول، در یک جلد، محقق، قم – ایران، اول، ۱٤۱۲ ه‍ ق.

۸. التبیان فی تفسیر القرآن، محمد بن حسن، ابو جعفر، طوسی، ۱۰ جلد، دار احیاء التراث العربی، بیروت – لبنان، اول، بی تا.

۹. تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية (ط –الحديثة)، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، علامه، حلّی، ٦ جلد، مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم – ایران، اول، ۱٤۲۰ ه‍ ق.

۱۰. تذكرة الفقهاء (ط –الحديثة)، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، علامه، حلّی، ۱٤ جلد، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، قم – ایران، اول، ه‍ ق.

۱۱. تفسير القمی، علی بن ابراهیم قمي، چاپ سوم، قم، ۱٤۰٤ق.

۱۲. تفسیر جوامع الجامع، فضل بن حسن، طبرسی، ٤ جلد، انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، تهران – ایران، ۱۳۷۷ ه ش.

۱۳. تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، محمد بن محمدرضا، قمی مشهدی، ١٤ جلد، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، تهران – ایران، اول، ١٣٦٨ ه ش.

۱٤. تقی الدین بن نجم الدین، الكافي في الفقه، ابو الصلاح، حلبی، در یک جلد، کتابخانه عمومی امام امیر المؤمنين عليه السلام، اصفهان – ایران، اول، ١٤٠٣ ه ق.

۱۵. التنقیح الرائع لمختصر الشرائع، مقداد بن عبد اللّٰه سیوری، حلّی، ٤ جلد، کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی رحمه الله، قم – ایران، اول، ١٤٠٤ ه ق.

١٦. تهذیب الأحکام، محمد بن حسن، ابو جعفر، طوسی، ١٠ جلد، دار الكتب الإسلامية، تهران – ایران، چهارم، ١٤٠٧.

١٧. توضیح المسائل (محشّی – امام خمینی)، سید روح الله موسوی، خمینی، ٢ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم – ایران، هشتم، ١٤٢٤ ه ق.

١٨. جامع المقاصد في شرح القواعد، علی بن حسین، عاملی، کرکی، محقق ثانی، ١٣ جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم – ایران، دوم، ١٤١٤ ه ق.

١٩. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، محمد حسن، نجفی، صاحب الجواهر، ٤٣ جلد، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، هفتم، ه ق.

٢٠. الحاشية على مدارک الأحکام، محمد باقر بن محمد اکمل، بهبهانی، ٣ جلد، مؤسسه آل البیت عليهم السلام، قم – ایران، اول، ١٤١٩ ه ق.

٢١. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، یوسف بن احمد بن ابراهیم، بحرانی، آل عصفور، ٢٥ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم – ایران، اول، ١٤٠٥ ه ق.

٢٢. حياة ابن أبي عقيل و فقهه، حسن بن علی بن ابی عقیل حذّاء، عمانی، در یک جلد، مرکز المعجم الفقهي، قم – ایران، اول، ١٤١٣ ه ق

٢٣. الخلاف، طوسی، محمد بن حسن، ابو جعفر، طوسی، ٦ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم – ایران، اول، ١٤٠٧ ه ق.

٢٤. الدروس الشرعية في فقه الإمامية، البيان، محمد بن مکی، عاملی، شهید اول، ٣ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم – ایران، دوم، ١٤١٧ ه ق.

٢٥. ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد، محمد باقر بن محمد مؤمن، محقق، سبزواری، ٢ جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم – ایران، اول، ١٢٤٧ ه ق.

٢٦. ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، البيان، محمد بن مکی، عاملی، شهید اول، ٤ جلد، مؤسسه آل البیت عليهم السلام، قم – ایران، اول، ١٤١٩ ه ق.

٢٧. رجال النجاشي – فهرست أسماء مصنفي الشيعة، احمد بن علی، ابو الحسن، نجاشی، در یک جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم – ایران، ١٤٠٧ ه ق.

٢٨. رساله توضیح المسائل (بهجت)، محمد تقی بهجت، گیلانی، فومنی، در یک جلد، انتشارات شفق، قم – ایران، ٩٢، ١٤٢٨ ه ق.

٢٩. رساله توضیح المسائل (فاضل)، محمد فاضل موحدی، لنکرانی، در یک جلد، قم – ایران، صدوچهاردهم، ١٤٢٦ ه ق.

٣٠. رساله توضیح المسائل (مکارم)، ناصر مکارم، شیرازی، در یک جلد، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب عليه السلام، قم – ایران، پنجاه ودوم، ١٤٢٩ ه ق.

٣١. روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان (ط – الحديثة)، زین الدین بن علی، عاملی، شهید ثانی، ٢ جلد، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم – ایران، اول، ١٤٠٢ ه ق.

۳۲. ریاض المسائل (ط – الحدیثة)، سید علی بن محمد طباطبایی، حائری، ١٦ جلد، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، قم – ایران، اول، ١٤١٨ ه ق.
۳۳. زبدة التفاسیر، ملا فتح الله، کاشانی، ۷ جلد، بنیاد معارف اسلامی، قم – ایران، اول، ١٤٢٣ ه ق.
۳٤. السرائر الحاوي لتحریر الفتاوی، محمد بن منصور بن احمد، ابن ادریس، حلّی، ۳ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم – ایران، دوم، ١٤١٠ ه ق.
۳٥. شرائع الإسلام في مسائل الحلال و الحرام، جعفر بن حسن، نجم الدین، محقق، حلّی، ٤ جلد، مؤسسه اسماعیلیان، قم – ایران، دوم، ١٤٠٨ ه ق.
۳٦. صلاة الجمعة (للحائري)، مرتضی بن عبد الکریم حائری، یزدی، در یک جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم – ایران، سوم، ١٤١٨ ه ق.
۳۷. علل الشرائع، محمّد بن علی بن بابویه، صدوق، قمّی، ۲ جلد، کتابفروشی داوری، قم – ایران، اول، ١٣٨٦ ه ق.
۳۸. غایة المرام في شرح شرائع الإسلام، مفلح بن حسن (حسین)، صیمری، ٤ جلد، دار الهادي، بیروت – لبنان، اول، ١٤٢٠ ه ق.
۳۹. غنائم الأیّام في مسائل الحلال و الحرام، ابو القاسم بن محمد حسن، گیلانی، میرزای قمّی، ٦ جلد، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم – ایران، اول، ١٤١٧ ه ق.
٤٠. غنیة النزوع إلی علمي الأصول و الفروع، حمزة بن علی حسینی، ابن زهره، حلبی، در یک جلد، مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم – ایران، اول، ١٤١٧ ه ق.
٤١. فرهنگ ابجدی، فؤاد افرام، بستانی – تهران، چاپ: دوم، ١٣٧٥ش.
٤٢. فقه القرآن فی شرح آیات الأحکام، سعید بن هبة الله، قطب الدین، راوندی، ۲ جلد، کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی، قم – ایران، دوم، ١٤٠٥ ه ق.
٤٣. کافي، محمد بن یعقوب، ابو جعفر، کلینی، ۸ جلد، دار الکتب الإسلامیة، تهران – ایران، اول، ١٤١٩ ه ق.
٤٤. کتاب نکاح (زنجانی)، سید موسی شبیری، زنجانی، ۲٥ جلد، مؤسسه پژوهشی رای‌پرداز، قم – ایران، اول، ١٤١٩ ه ق.
٤٥. کشف الرموز في شرح مختصر النافع، حسن بن ابی طالب یوسفی، فاضل، آبی، ۲ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم – ایران، سوم، ١٤١٧ ه ق.
٤٦. کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء (ط – الحدیثة)، جعفر بن خضر مالکی، نجفی، کاشف الغطاء، ٤ جلد، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم – ایران، اول، ١٤٢٢ ه ق.
٤۷. کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحکام، محمد بن حسن، اصفهانی، فاضل هندی، ١١ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم – ایران، اول، ١٤١٦ ه ق.
٤۸. کفایة الأحکام، محمد باقر بن محمد مؤمن، محقق، سبزواری، ۲ جلد، انتشارات مهدوی، اصفهان – ایران، اول، ه ق.
٤۹. کنزالعرفان فی فقه القرآن، مقداد بن عبدالله، جمال الدین، فاضل مقداد، ۲ جلد، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، تهران – ایران، اول، ١٤١٩ ه ق.
٥٠. لسان العرب، محمد بن مکرم، ابن منظور – بیروت، چاپ: سوم، ١٤١٤ق.
٥١. المبسوط في فقه الإمامیة، محمد بن حسن، ابو جعفر، طوسی، ۸ جلد، المکتبة المرتضویة لإحیاء الآثار الجعفریة، تهران – ایران، سوم، ١٣٨٧ ه ق.
٥٢. مجمع البیان فی تفسیر القرآن، فضل بن حسن، طبرسی، ١٠ جلد، انتشارات ناصر خسرو، تهران –

ایران، سوم، ۱۳۷۲ ه ش.
۵۳. مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان، احمد بن محمد، اردبیلی، ١٤ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، قم – ایران، اول، ۱٤۰۳ ه ق.
٥٤. المختصر النافع في فقه الإمامية، جعفر بن حسن، نجم الدين، محقق، حلّی، ۲ جلد، مؤسسة المطبوعات الدينية، قم – ایران، ششم، ١٤١٨ ه ق.
٥٥. مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، علامه، حلّی، ۹ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، قم – ایران، دوم، ١٤١٣ ه ق.
٥٦. مدارک الأحكام في شرح عبادات شرائع الإسلام، محمد بن علی موسوی، عاملی، ۸ جلد، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، بیروت – لبنان، اول، ١٤١١ ه ق.
٥٧. مسالک الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، زين الدين بن علی، عاملی، شهید ثانی، ١٥ جلد، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم – ایران، اول، ١٤١٣ ه ق.
٥٨. المسائل الواضحة، محمد علی، اراکی، ۲ جلد، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم – ایران، اول، ١٤١٤ ه ق.
٥٩. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، میرزا حسین، محدث، نوری، ١٨ جلد، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، بیروت – لبنان، اول، ١٤٠٨ ه ق.
٦٠. مستند الشيعة في أحكام الشريعة، مولی احمد بن محمد مهدی، نراقی، ١٩ جلد، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم – ایران، اول، ١٤١٥ ه ق.
٦١. مصابيح الظلام، محمد باقر بن محمد اکمل، بهبهانی، ١١ جلد، مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني، قم – ایران، اول، ١٤٢٤ ه ق.
٦٢. مصباح المتهجد، محمد بن حسن، ابو جعفر، طوسی، ۲ جلد، مؤسسة فقه الشيعة، بيروت – لبنان، اول، ١٤١١ ه ق.
٦٣. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، احمد بن محمد مقرى، فیومی، در یک جلد، منشورات دار الرضي، قم – ایران، اول، ه ق.
٦٤. معالم الدين في فقه آل ياسين، شمس الدين محمد بن شجاع القطّان، حلّی، دو جلد، مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم – ایران، اول، ١٤٢٤ ه ق.
٦٥. المعتبر في شرح المختصر، جعفر بن حسن، نجم الدين، محقق، حلّی، ۲ جلد، مؤسسه سید الشهداء علیه السلام، قم – ایران، اول، ١٤٠٧ ه ق.
٦٦. معتصم الشيعة في أحكام الشريعة، محمد محسن ابن شاه مرتضی، فیض، کاشانی، ۳ جلد، مدرسه عالی شهید مطهری، تهران – ایران، اول، ١٤٢٩ ه ق.
٦٧. من لا يحضره الفقيه، محمّد بن علی بن بابویه، صدوق، قمّی، ٤ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، قم – ایران، دوم، ١٤١٣ ه ق.
٦٨. منتهى المطلب في تحقيق المذهب، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، علامه، حلّی، ١٥ جلد، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد – ایران، اول، ١٤١٢ ه ق.
٦٩. منهاج الصالحين (للتبريزي)، جواد بن علی، تبریزی، ۲ جلد، مجمع الإمام المهدي عجل الله تعالی فرجه، قم – ایران، اول، ١٤٢٦ ه ق.
٧٠. منهاج الصالحين (للخوئي)، سید ابو القاسم موسوی، خویی، ۲ جلد، نشر مدينة العلم، قم – ایران، ۲۸، ١٤١٠ ه ق.
٧١. منهاج الصالحين (للسيستاني)، سید علی حسینی، سیستانی، ۳ جلد، بی تا، بی جا.

۷۲. منهاج الصالحين (للوحيد)، حسين وحيد، خراسانی، ۳ جلد، مدرسه امام باقر علیه السلام، قم – ایران، پنجم، ۱٤۲۸ هـ ق.
۷۳. المهذب (لابن البراج)، قاضى، ابن براج، عبد العزيز، طرابلسى، ۲ جلد، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، قم – ايران، اول، ۱٤۰٦ هـ ق.
۷٤. الميزان فى تفسير القرآن، سيد محمد حسين، طباطبايى، ۲۰ جلد، دفتر انتشارات اسلامى جامعه‌ى مدرسين حوزه علميه قم، قم–ايران، پنجم، ۱٤۱۷ ه ق.
۷٥. نهاية الإحكام في معرفة الأحكام، حسن بن يوسف بن مطهر اسدى، علامه، حلّى، ۲ جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم – ايران، اول، ۱٤۱۹ هـ ق.
۷٦. النهاية في غريب الحديث و الأثر ابن اثير جزري، مبارک بن محمد، – قم، چاپ: چهارم، ۱۳٦۷ش.
۷۷. النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى، محمد بن حسن، ابو جعفر، طوسى، در يک جلد، دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان، دوم، ۱٤۰۰ هـ ق.
۷۸. هداية الأمة إلى أحكام الأئمة – منتخب المسائل، محمد بن حسن، حرّ، عاملى، ۸ جلد، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد – ايران، اول، ۱٤۱۲ هـ ق.
۷۹. هداية العباد (للصافي)، لطف الله صافى، گلپايگانى، در يک جلد، دار القرآن الكريم، قم – ايران، اول، ۱٤۱٦ هـ ق.
۸۰. هداية العباد (للگلبايگاني)، سيد محمد رضا موسوى، گلپايگانى، ۲ جلد، دار القرآن الكريم، قم – ايران، اول، ۱٤۱۳ هـ ق.
۸۱. وسائل الشيعة محمد بن حسن، حرّ، عاملى – قم، چاپ: اول، ۱٤۰۹ ق.
۸۲. الوسيلة إلى نيل الفضيلة، محمد بن على بن حمزه، طوسى، در يک جلد، كتابخانه آية الله مرعشى نجفى رحمه الله، قم – ايران، اول، ۱٤۰۸ هـ ق

تا اجتهاد

فصل‌نامه‌ی علمی- تخصصی

سال چهارم، پیش‌شماره‌ی سیزدهم، زمستان ۹۳

بررسی فقهی ضمان خسارات ناشی از خطای قاضی[1]

سید سجاد موسوی کرمانشاهی[2]

تا اجتهاد

چکیده

نسبت به ضمان خسارات و جنایاتی که به جهت اشتباه قاضی در قضاوت بر محکوم علیه وارد می‌شود، مشهور فقهای امامیه از گذشته تاکنون، تنها بیت‌المال را ضامن اجرایی این خسارات می‌دانند؛ در مقابل بعضی از متأخرین؛ ولی دم را ضامن دانسته، قاضی را صرفاً به منزله شرط در تحقق این جنایت می‌دانند. به نظر مصنف، در این مسئله، قاعده غرور جاری می‌گردد و باید تفصیلی در مسئله قائل شد که به سبب آن، ولی دم از ضمانت مطلقاً مبرا است و ضمان تنها بر قاضی یا بینه او مستقر می‌شود.

کلید واژه

خطای قاضی، ضمان قاضی، ضمان بیّنه، ضمان ولی دم، قاعده غرور.

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۹۳/۱۰/۱۲ تاریخ تأیید مقاله: ۹۳/۱۲/۱۰

۲.دانش‌پژوه سطح ٤ حوزه‌ی علمیه قم.

مقدمه

یکی از موضوعات مهمی که در متون فقهی ما و قانون مجازات اسلامی مورد توجه قرار دارد، پیامدها و خساراتی است که بر اثر اشتباه قضات در فرایند قضاوت و صدور حکم ایجاد می‌شود که قانون اساسی نیز به این موضوع پرداخته است.

ماده ۵۸ قانون مجازات اسلامی (مصوب ۱۳۷۰) در اجرای این اصل مقرر داشته:

«هرگاه در اثر تقصیر یا اشتباه قاضی در موضوع یا در تطبیق حکم بر مورد خاص، ضرر مادی یا معنوی متوجه کسی گردد، در مورد ضرر مادی در صورت تقصیر، مقصر طبق موازین اسلامی ضامن است و در غیر این صورت، خسارت به وسیله دولت جبران می‌شود و در موارد ضرر معنوی، چنانچه تقصیر یا اشتباه قاضی موجب هتک حیثیت از کسی گردد، باید نسبت به اعاده حیثیت او اقدام شود.»

این اصل متخذ از بعضی منابع فقهی معتبر و مشهور ماست که در ادامه به ذکر و بررسی آنها می‌پردازیم.

قبل از بیان نظریات موجود در مسئله، ذکر دو نکته مهم به نظر می‌رسد:

۱. بحث ما در مورد قضاوت‌های اشتباهی است که در آنها، از جانب قاضی، تفریطی در صدور حکم نبوده والا اگر حکم اشتباه به دلیل کوتاهی و تقصیر واضح قاضی باشد، شکی نیست که استناد ضمان تنها به خود بوده و بیت‌المال یا هر نهاد دیگری متکفل این چنین تقصیرهایی نخواهد بود.

درنتیجه اگر اطلاق روایتی مانند معتبره‌ی ابی‌مریم[1] نیز بر تضمین تقصیرهای قاضی دلالت کند، ارتکاز و سیره عقلا، که مرجع حکم بر ضمان است، موجب انصراف این روایت از فرض تقصیر قاضی است و دلیلی بر اطلاق وجود ندارد.

۲. منظور از خطای قاضی در این نوشتار، خصوص خطایی است که به‌سبب عدم حجیت حکم قاضی در مرحله ظاهر و در مقام قضاوت اتفاق می‌افتد و به خود قاضی و کمک‌کاران او منتسب است که خود به دو سبب اتفاق می‌افتد:

در بعضی از موارد، خطای قاضی به دلیل شهادت غیرمعتبر شهود و بر اثر عدم تحقیق صحیح از عدالت آنها است.

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۹، ص۱۴۷.

در برخی موارد نیز به دلیل خطا در استنباط قاضی است و ربطی به شهود ندارد؛ بنابراین در موردی که خطای قاضی به دلیل شهادت اشتباه شهود که عدالت آنها احراز شده است، باشد، خطای قاضی گفته نمی‌شود؛ زیرا او طبق موازین حکم و حجت واقعی خود عمل کرده و معذور است.

نظریه‌های موجود در مسئله

نظریه اول: ضامن بودن بیت‌المال مطلقاً

شیخ طوسی در کتاب خلاف،[1] ضامن بودن بیت‌المال نسبت به خطای قاضی را مقتضای اجماع علمای شیعه و روایت معتبره می‌دانند و می‌نویسند:

«إذا حكم بشهادة نفسين في قتل، و قتل المشهود عليه، ثم بان أن الشهود كانوا فساقاً قبل الحكم بالقتل، سقط القود، و كان دية المقتول المشهود عليه من بيت المال. و قال أبوحنيفة: الدية على المزكين و قال الشافعي: الدية على الحاكم. و أين تجب؟ على قولين.أحدهما: على عاقلته. و الآخر: في بيت‌المال.
دليلنا: إجماع الفرقة و أخبارهم، فإنهم رووا: أن ما أخطأت القضاة من الأحكام فعلى بيت‌المال.»

ابن‌ادریس[2] در موردی که حکم اشتباه قاضی موجب خسارت جانی شده باشد، همین نظر مرحوم شیخ طوسی را تأیید می‌کنند و تفصیلی ذکر نمی‌کنند.

نکته: ابوالصلاح حلبی[3] در صورتی که قاضی بدون اطمینان و علم و صرفاً از روی ظن و گمان حکم اشتباهی کند، خود او را ضامن می‌داند:

«إذا ورد عليه ما لا يعلم وجه الحقّ فيه، أوقفه إلى أن يتّضح له ذلک، فإن حكم بما يظنّه، أثم، فإن انكشف خطؤه عن الصواب، أبطل ما حكم به، فإن لم يتمكّن من استدراكه، فهو ضامن لما أحل من مال، و مطالب بما أنفذ بقضائه من قتل أو جراح أو حدّ أو تأديب....»

همان‌طور که مشخص است، این حکم تنها در فرض تقصیر قاضی در قضاوت است و به نظر ما از اطلاق کلام شیخ طوسی و اجماع ادعا شده خارج است؛ بنابراین با کلام

---

۱. الخلاف، ج ٦، ص٢٨٩.

۲. السرائر، ج۲، ص١٤٩.

۳. الکافی فی الفقه، ص٤٤٨.

ایشان منافاتی ندارد و مخرب اجماع نیست.

علامه حلی در مختلف‌الشیعة مانند مرحوم حلبی در صورت تقصیر قاضی، خود قاضی را ضامن دیه و در صورت عدم تقصیر در قضاوت، بیت‌المال را ضامن می‌داند:

«و الوجه: أن نقول: إن فرّط الحاكم في البحث عن الشهود، ضمن في ماله، و إلّا كان في بيت المال، لأنّه مقتول بالشرع و قد ظهر الخلل، فيكون في بيت المال، لأنّه من المصالح. و لأنّه لولا ذلک لأدّى إلى ترک الحكم بالشهادة تحرّزا من ضرر الدرک»[1].

قائلین به این نظریه، حتی بین متأخرین بسیارند؛ اما به دلیل اختصار به ذکر همین اقوال اکتفا می‌کنیم.

نظریه دوم: ضامن‌بودن شاهدان یا محققان

همان‌طور که از عبارات مرحوم شیخ طوسی در خلاف روشن شد، در مقابل نظریه اول، که نظریه مشهور بلکه اتفاقی فقهای شیعه است، عده‌ای از اهل سنت مانند ابی‌حنیفه، شاهدان خاطی را ضامن دیه مجنی‌علیه می‌دانند.

شاید دلیل این طایفه همان قاعده غرور یا اقوائیت سبب بر مباشر باشد که در جای جای فقه مورد بحث قرار گرفته است؛ چراکه به نظر آنها، شاهدان سبب جهل و خطای قاضی در حکم شده‌اند و تمام توابع این حکم اشتباه باید بر عهده شاهدان باشد.

نظریه سوم: تفصیلی در ضامن‌بودن بیت‌المال و اولیای دم

کلمات مشهور اصحاب ما بر این مطلب متّفق است که جنایات و خسارات ناشی از خطای قاضی در تعیین جانی در باب قصاص بر عهده بیت‌المال است؛ چه ولیّ دم مستقیماً آن شخص را به قتل برساند یا اینکه حاکم یا مأمور او این کار را انجام دهد؛ ولی محقق خویی در مسئله تفصیل می‌دهد و می‌فرماید: اگرخود ولی دم این کار را مباشرتاً انجام دهد چراکه بعد از حکم قاضی به قصاص، اجرای آن از شئون حکومت نیست و ولی دم می‌تواند بدون استیذان از حاکم آن را اجرا کند، خود او ضامن است والا اگر مباشر قصاص قاضی یا شخص مأذون از طرف او باشد، بیت‌المال ضامن است. دلیل مشهور فقها اطلاق روایت ابی‌مریم انصاری است که می‌فرماید:

«قال: **قضى أمير المؤمنين** عليه السلام **أنّ ما أخطأت به القضاة في دم أو قطع فعلى بيت**

---

1. مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، ج ۸، ص۵۴۵.

مال المسلمين»؛[1]

ولی محقق خویی اطلاق آن را قبول ندارد و می‌فرماید: معنای این روایت، این است: در مواردی که اگر این روایت نبود، علی‌القاعده خود حاکم باید ضامن و پاسخگوی اشتباهات خود باشد، به جهت تعطیل نشدن دستگاه قضاوت و عدم اختلال نظام، شارع این موارد را تضمین کرده و پرداخت خسارت را بر عهده بیت‌المال قرار داده است (مانند خطای قاضی که در باب حدود اتفاق می‌افتد)، لذا درصورتی‌که ولیّ دم مباشرت به قتل کند، خود او قاتل است و دیه علی‌القاعده بر عهده اوست و ربطی به قاضی ندارد تا بیت‌المال ضامن خسارات ناشی از آن باشد.[2]

نظیر این روایت: «عَنِ السَّكُونِيِّ **عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ** عليه السلام **قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ** عليه السلام **مَنْ تَطَبَّبَ أَوْ تَبَيْطَرَ فَلْيَأْخُذِ الْبَرَاءَةَ مِنْ وَلِيِّهِ وَ إِلَّا فَهُوَ لَهُ ضَامِنٌ**»[3] که به نظر ما ظهور این روایت، در این نیست که اگر طبیب برائت از بیمار نگرفت، مطلقاً حتی در مواردی که کوچک‌ترین کوتاهی از جانب او در معالجه بیمار وجود ندارد، ضامن است، بلکه مراد این است که اگر طبیب برائت از بیمار نگرفت، در مواردی ضامن است که «اگر این روایت نبود»، شخص طبیب ضامن اشتباهات خود بود؛ همچنین در بحث ما نیز روایت ابی‌مریم انصاری نمی‌خواهد تمام جنایاتی را که به نوعی قاضی در آنها نقش داشته است، تضمین کند، بلکه فقط در مقام بیان این نکته است که جنایات قاضی که علی‌القاعده خود او ضامن است، بر عهده بیت‌المال تضمین شده است.

نظریه چهارم: ضامن بودن اولیای دم در قصاص مطلقاً و بیت‌المال در حدود

آیت‌الله تبریزی در تمام موارد قصاص، ولی دم را ضامن دانسته، چنین بیان می‌کنند که قاضی تنها به منزله شرط برای تحقق جنایت خطایی است و حتی در صورتی که خود قاضی مجری قصاص باشد، جنایت به او مستند نیست؛ زیرا ولی دم پس از حکم حاکم مخیر در قصاص (یا درخواست اجرای قصاص از قاضی) یا گذشت یا اخذ دیه است و مجبور نیست حتماً قصاص را انتخاب کند؛ بنابراین اگر چنین کرد و محکوم علیه را قصاص کرد، تبعات این جنایت بر عهده اوست و اشتباه قاضی تنها حکم قصاص را از او دفع می‌کند؛ به عبارت دیگر، در این صورت نیز مانند صورتی که خود ولی دم مجری

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۹، ص۱۴۷.

۲. موسوعة الامام الخویی، ج ۴۱، ص۱۹۸.

۳. ٦. الكافي (ط - الإسلامية)، ج ۷، ص٣٦٤.

قصاص است، دیه تنها بر او مستقر می‌شود؛ زیرا نهایتاً عرف در این فرض می‌گوید: هم حاکم قاتل است و هم ولیّ دم و هردو باید مستقلاً ضامن باشند؛ از آنجا که عرفاً دیه عوض‌النفس است و مسلم است دو دیه بر یک نفس صحیح نیست، باید ببینیم عرفاً کدام‌یک (قاضی و ولی دم) اقوای در این جنایت هستند. به‌نظر ایشان، چون در این مسئله سبب (یعنی ولی دم) عرفاً قوی‌تر از مباشر (یعنی قاضی یا مامور او) است، پس دیه بر ولی دم مستقرّ می‌گردد.

اما در حدود قائل به ضامن‌بودن بیت‌المال نسبت به خطاهای قاضی هستند؛ زیرا در غیر این صورت، سد باب قضا پیش می‌آید. روایت ابی‌مریم را هم دال بر این مطلب در باب حدود می‌دانند.»[1]

تحقیق در مسئله

نکته حائز اهمیت این است که در این مسئله اجماع تعبدی روشنی وجود ندارد تا مانع تمسک به قواعد و اطلاقات برای رسیدن به جواب این مسئله باشد؛ زیرا تنها مدعی اجماعی بودن این مسئله مرحوم شیخ در کتاب خلاف است که از ظاهر کلام ایشان به‌دست می‌آید که آن را مدرکی و به دلیل روایت ابی‌مریم می‌دانند (دلیلنا اجماع الفرقة و اخبارهم).

بنابراین برای دستیابی به جواب باید به بررسی روایات، قواعد و اطلاقات پرداخت.

۱. معتبره‌ی ابی مریم:

«عن ابی جعفر قال: قضی أمیر المؤمنین علیه السلام **أنّ ما أخطأت به القضاة في دم أو قطع فعلی بیت مال المسلمین.»**

این روایت دو سند دارد: یکی از جانب کلینی و شیخ طوسی به ابی‌مریم انصاری می‌رسد و سند موثقه است (عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي مَرْيَمَ[2]) و سند دیگر از جناب صدوق به صورت مرسله به اصبغ‌بن نباته اسناد داده شده است.[3]

دلالت این روایت فی‌الجمله بر ضامن بودن بیت‌المال در خطاهای قاضی مشخص

---

۱. أسس القضاء و الشهادة، ص۶۰۹.

۲. الکافي (ط - دارالحدیث)، ج ۱۴، ص۴۹۵؛ تهذیب الأحکام، ج۱۰، ص۲۰۳.

۳. من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص۷.

است و جای بحث ندارد؛ اما ظاهر آن، این است که تنها قصاص و اجرای حدی که عرفاً مستند به خطای شخص قاضی باشد، موجب جبران آن از بیت‌المال است؛ بنابراین اگر شهود اشتباه کرده باشند یا مثلاً محققان یا خبره در جایی که نظر او متبع است اشتباه کند و موجب حکم قاضی به قصاص و حد شود، این امر مستند به خطای قاضی نیست و در نتیجه از بیت‌المال جبران خسارت نمی‌شود و ظاهراً نکته این تضمین (اینکه بیت‌المال ضامن باشد) همان است که در کلمات فقهایی مانند علامه‌حلی به چشم می‌خورد، که عبارت است از تعطیل نشدن باب قضاوت و مختل نشدن نظام، البته با توجه به علتی که ذکر شد می‌توان نتیجه گرفت فی‌الجمله نظر متأخرانی مانند محقق خوئی و تبریزی در این‌باره نسبت به برخی موارد که جنایت عرفاً مستند به قاضی نیست، بیت‌المال نقشی در ضمان ندارد، صحیح است؛ اما باید دید که آیا واقعاً نسبت به ولی دمی که یا خود مباشر در اجرای قصاص است (بنابر نظر محقق خوئی) یا ولی دمی که اجرای قصاص را به قاضی می‌سپارد (بنابر نظر آیت‌الله تبریزی)، عرفاً جنایت مستند به اوست و قاضی تنها به منزله شرط در تحقق جنایت است؟

۲. قاعده‌ی غرور:

به نظر می‌رسد به حکم قاعده‌ی غرور تمام جنایاتی که به مستند حکم قاضی اشتباهاً اتفاق می‌افتد، ربطی به ولی دم یا کسانی که به نوعی محق در اجرای حکم هستند، ندارد. البته این به معنای نفی انتساب جنایت به ولی دم در باب قصاص نیست، بلکه به‌نظر می‌رسد جنایت به ولی دم نیز مطلقاً منتسب است؛ چه خود مباشر در اجرای حکم باشد یا او حکم قصاص را انتخاب کند و قاضی مباشر در اجرای حکم باشد یا به عمال خود بگوید حکم را اجرا کند؛ نکته مهم این است که قاعده غرور، که متسالم بین فقها است، مانع از تحمل ضمان توسط ولی دم می‌باشد.

بیان اجمالی قاعده غرور: قاعده غرور یکی از قواعدی است که فروعات فقهی بسیاری دارد و مورد پذیرش مشهور فقهای امامیه قرار گرفته است. طبق این قاعده، هرگاه عملی از شخصی صادر گردد که باعث فریب خوردن شخص دیگر بشود و از این رهگذر، ضرر و زیانی متوجه او گردد، شخص نخست به موجب این قاعده ضامن است و باید از عهده خسارت برآید. شخص اول را «غارّ» (فریب‌دهنده)، شخص دوم را «مغرور» (فریب‌خورده) و این قاعده را «قاعده غرور» می‌گویند؛ به عنوان مثال اگر کسی مال غیر را در اختیار دیگری قرار دهد و او نیز به مستند اذن دافع آن را تلف کند، دافع را

ضامن می‌دانند نه تالف را، با وجودی که تلف در حقیقت مستند به تالف است.

البته اینکه مستقیماً خسارت متوجه غار است یا ابتداء متوجه مغرور است و او می‌تواند به غار رجوع کرده، جبران خسارت نماید، جای بحث دارد که از آن صرف‌نظر می‌کنیم.

مستندات زیادی برای این قاعده در ابواب مختلف فقهی و روایی ذکر شده و در کتب قواعد فقهیه مفصلاً به رشته تحریر در آمده است که از جمله آنها می‌توان به سیره عقلا و مرسله پیامبر اکرم (**المغرور یرجع الی من غره**) اشاره کرد.

تطبیق قاعده غرور در بحث ما: با توجه به این قاعده باید گفت: اگرچه عرفاً در مواردی که اجرای حکم قصاص، مباشرتاً توسط ولی دم صورت می‌گیرد یا قاضی را مجری حکم می‌نماید، جنایت مورد بحث عرفاً مستند به ولی دم است، اما با دقت در این نکته که تنها دلیل این انتخاب حکم اشتباه قاضی است و اگر این حکم نبود، ولی دم هیچ‌گاه نسبت به قتل محکوم علیه اقدام نمی‌کرد، می‌توان گفت ولی دم، مغرور و قاضی، غارّ است و ضمان باید بر عهده او باشد.

بله؛ اگر خود قاضی نیز مغرور علت دیگری مانند شهادت اشتباه شهود شده باشد، او نیز ضامن نیست و باید علت اصلی غرور ضامن باشد؛ کما اینکه برخی روایات نیز بر این ضمان دلالت دارند. مانند معتبره محمد بن قیس از امام باقر علیه السلام قال: «**قَضَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ** علیه السلام **فِي رَجُلٍ شَهِدَ عَلَيْهِ رَجُلَانِ بِأَنَّهُ سَرَقَ- فَقَطَعَ يَدَهُ حَتَّى إِذَا كَانَ بَعْدَ ذَلِكَ- جَاءَ الشَّاهِدَانِ بِرَجُلٍ آخَرَ فَقَالا هَذَا السَّارِقُ- وَ لَيْسَ الَّذِي قَطَعْتَ يَدَهُ إِنَّمَا شَبَّهْنَا ذَلِكَ بِهَذَا- فَقَضَى عَلَيْهِمَا أَنْ غَرَّمَهُمَا نِصْفَ الدِّيَةِ- وَ لَمْ يُجِزْ شَهَادَتَهُمَا عَلَى الْآخَرِ.**»[1]

و موثقه سکونی از امام صادق علیه السلام از امام باقر علیه السلام: «**قال: انّ رَجُلَيْنِ شَهِدَا عَلَى رَجُلٍ عِنْدَ عَلِيٍّ** علیه السلام **أَنَّهُ سَرَقَ فَقَطَعَ يَدَهُ- ثُمَّ جَاءَا بِرَجُلٍ آخَرَ فَقَالا أَخْطَأْنَا هُوَ هَذَا- فَلَمْ يَقْبَلْ شَهَادَتَهُمَا وَ غَرَّمَهُمَا دِيَةَ الْأَوَّلِ.**»[2]

در این دو روایات امام علیه السلام خسارات ناشی از حکم قاضی را، که به دلیل شهادت اشتباه شاهدان صادر و اجرا شده بود، بر عهده آنها قرار داده‌اند و بیت‌المال را ضامن این خسارات نمی‌دانند.

در حقیقت ادعای ما این است که در رابطه با حکم ضمان بین این موضوع و عنوان «من دفع مال الغیر الی ثالث فأکله» تفاوتی وجود ندارد که در آن اجماع فقها، بی‌شک دافع را

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص۳۳۲.
۲. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص۳۳۳.

ضامن می‌دانند؛ ولی در بحث ما نسبت به ضمان قاضی یا شهود، که به نوعی دافع مجوز جنایت برای صاحبان حق هستند، تشکیک و نظریات مختلفی بیان شده است.

اگر گفته شود که دلیل این اتفاق بر ضمان در مثال «من دفع مال الغیر الی ثالث» و مشابه آن، علم دافع یا همان غارّ است که سبب صدق انتساب جنایت به او می‌شود، اما در بحث ما چون شخص قاضی نیز مانند اولیای دم، به اشتباه بودن حکم جاهل است و تقصیری هم ندارد، فعل به او مستند نیست و قاعدتا نباید ضامن باشد.

در جواب خواهیم گفت که اگر دلیل عدم ضمان قاضی در بحث ما، مجرد جهل او به خطا بودن حکم است، قاعدتا طبق نظر کسانی که علم غار را در صدق قاعده غرور دخیل نمی‌دانند و حتی در صورت جهل نیز جنایت را به سبب منتسب می‌دانند، باید قائل به ضمان قاضی یا شهودی که سبب اشتباه قاضی‌اند، شویم و جهل قاضی یا شهود را مانع جریان قاعده غرور ندانیم.[1]

نتیجه گیری

در تمام مواردی که به‌سبب اشتباه قاضی و بدون تقصیر یا کوتاهی وی جنایتی ایجاد شود، ضمان تمام این جنایات طبق قاعده اولیه بر عهده خود قاضی یا کسی است که نسبت به قاضی حکم غارّ را دارد؛ اما با توجه به اینکه کار قاضی از شئون حکومت محسوب می‌شود، طبق معتبره ابی‌مریم، بیت‌المال متکفل ضمانت اشتباهات او در قضاوت است. البته اگر قاضی مقصّر باشد، ضمان برعهده خود اوست و از روایت مذکور منصرف است.

فهرست منابع

۱. أسس القضاء و الشهادة، تبریزی، جوادبن علی، یک جلد، قم - ایران، دفتر مؤلف، اول، [بی‌تا].

۲. تهذیب الأحکام، طوسی، ابوجعفر، محمدبن حسن، ۱۰جلد، تهران - ایران، دارالکتب الإسلامیة، چهارم، ۱٤۰۷ق.

۳. الخلاف، طوسی، ابوجعفر، محمدبن حسن،٦جلد، قم - ایران، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، اول، ۱٤۰۷ق.

٤. السرائر الحاوي لتحریر الفتاوی، حلّی، ابن‌ادریس، محمدبن منصوربن احمد، ۳جلد، قم - ایران، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دوم، ۱٤۱۰ق.

۵. العناوین الفقهیة، مراغی، سیدمیر عبدالفتاح‌بن علی حسینی،۲جلد، قم - ایران، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، اول، ۱٤۱۷ق.

٦. الکافي (ط - الإسلامیة)، کلینی، ابوجعفر، محمدبن یعقوب،۸ جلد، تهران - ایران، دارالکتب الإسلامیة،

---

۱. ر.ک: عناوین فقهیه، ج ۲، ص ٤٤۱، عنوان ۵۹؛ قواعد فقهیه بجنوردی، ج ۱، ص۲۳۲؛ المبسوط فی فقه المسائل الطبیه، حجت الاسلام و المسلمین قائنی، ج ۲، ص ۱۱۰.

چهارم، ١٤٠٧ق.
۷. الکافي في الفقه، حلبی، ابوالصلاح، تقی‌الدین‌بن نجم‌الدین، یک جلد، اصفهان - ایران، کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین علیه‌السلام، اول، ١٤٠٣ق.
۸. المبسوط فی فقه المسائل الطبیه، قائنی، محمدبن محمدحسین،۲جلد، ایران، مرکز فقه ائمه اطهار، اول،١٤٢٤ق.
۹. مجموعه قوانین قانون مجازات اسلامی، درودی، علی، ایران، نشرحقوق اسلامی، اول،۱۳۸۲ش.
۱۰. مختلف الشیعة في أحکام الشریعة، علامه‌حلّی، حسن‌بن یوسف‌بن مطهر اسدی، ۹جلد، قم -ایران، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم،دوم، ١٤١٣ق.
۱۱. من لا یحضره الفقیه، قمّی، صدوق، محمّدبن علی‌بن بابویه، ٤ جلد، قم - ایران، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دوم، ١٤١٣ق.
۱۲. موسوعة الإمام الخوئي، خویی، سیدابوالقاسم موسوی، قم -ایران، مؤسسة إحیاء آثار الإمام الخوئي، اول، ١٤١٨ق.

تا اجتهاد

فصل‌نامه‌ی علمی- تخصصی

سال چهارم، پیش‌شماره‌ی سیزدهم، زمستان ۹۳

یزیدالکناسی[1]

رضا اسکندری[2]

چکیده

گاه به دلایلی، امر شناسایی برخی راویان پیچیده شده و نیاز به تحقیقات عمیقی پیدا می‌کند. یزید الکناسی یکی از این راویان است. ایشان گر چه روایات زیادی در کتب حدیثی شیعه ندارد اما روایات او، روایات مفصل و مورد فتوی هستند که آثار متعددی در فقه دارند. افزون بر آنکه در ضمن بحث از یزید الکناسی مطالب متعددی مانند راه‌های اثبات اتحاد و ملاک آنها، چگونگی اثبات تغایر، قاعده مشاهیر، قاعده کثرت نقل اجلاء بیان می‌شوند که کبرای آنها اختصاصی به یزید الکناسی ندارد و در بسیاری از موارد دیگر قابل استفاده است.

در این مقاله برای اثبات وثاقت یزید الکناسی به هفت دلیل زیر استدلال شده است:

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۹۳/۱۲/۱ تاریخ تأیید مقاله: ۹۳/۱۲/۲۵.

این مقاله تقریر نویسنده محترم از دروس فقه استاد سید محمد جواد شبیری است که توسط مجله‌ی تا اجتهاد بازنویسی و ویرایش شده است.

۲.دانش‌پژوه سطح ٤ حوزه‌ی علمیه‌ی قم.

«اتحاد با ابوخالد القماط»، «اتحاد با ابوخالد الکابلی»، «اتحاد با برید بن معاویة»، «نقل اصحاب اجماع از او»، «کثرت نقل اجلاء از او»، «وقوع در روایات مورد فتوی» و «قاعده مشاهیر».

و در پایان بعد از بررسی این ادله‌ی هفت گانه چنین نتیجه گیری شده است: از ضمیمه کردن این ادله به یکدیگر خصوصا دو دلیل «کثرت نقل اجلاء از او» و «وقوع در روایات مورد فتوی» می‌توان حکم به وثاقت یزید الکناسی نمود.

کلید واژه

یزید الکناسی، یزید ابوخالد القماط، ابوخالد الکابلی، برید بن معاویة العجلی، قاعده کثرت نقل اجلاء، قاعده مشاهیر، قاعده وقوع در روایات مورد فتوی.

مقدمه

شناسایی راویان که پل ارتباطی ما با معصومین علیهم السلام هستند یکی از مباحث مهم پیش روی دانش‌پژوهان معارف اسلامی به ویژه فقه است چرا که در بسیاری از موارد بدون اثبات وثاقتِ این رابط‌ها نمی‌توان به گفتارشان تمسک کرد.

گاه برای شناسایی یک راوی تنها مراجعه‌ی به کتب اصلی رجالی کافی است ولی گاه نیز به دلایلی که در محل خود بیان شده است شناسایی یک راوی پیچیده شده و نیاز به تحقیقات عمیقی پیدا می‌کند.

یزید الکناسی راویی است که در دسته‌ی دوم می‌گنجد زیرا توثیق یا تضعیف صریحی در کتب اصلی رجال ندارد.

اگر چه یزید الکناسی روایات زیادی در کتب حدیثی شیعه ندارد، اما روایات او (همان طور که بعداً اشاره خواهد شد) روایات مورد فتوی و مفصلی هستند که آثار متعددی در فقه دارند. افزون بر آنکه در ضمن بحث از یزید الکناسی مطالب متعددی مانند راه‌های اثبات اتحاد و ملاک آنها، چگونگی اثبات تغایر، قاعده مشاهیر، قاعده کثرت نقل اجلاء بیان می‌شوند که کبرای آنها اختصاصی به یزید الکناسی ندارد و در موارد زیاد دیگری قابل استفاده است.

در مجموع هفت دلیل برای اثبات وثاقت یزید الکناسی اقامه شده است که در ادامه به تبیین و بررسی جداگانه‌ی هر کدام خواهیم پرداخت.

هر چند در برخی از کتب رجالی به بعضی از این ادله اشاره شده است؛ اما جمع آوری و تبیین آنها سابقه ندارد.

دلیل اوّل: اتحاد یزید الکناسی و یزید ابوخالد القماط

نجاشی در کتاب رجال خود شخصی به نام «یزید ابوخالد القماط» را عنوان کرده و او را توثیق نموده است.[۱] برخی بر این باورند که «یزید ابو خالد القماط» همان «یزید الکناسی» است؛ از این رو با استناد به توثیق نجاشی، حکم به وثاقت یزید الکناسی کرده‌اند.[۲]

اظهار نظر پیرامون این باور (اتحاد یزید ابو خالد القماط و یزید الکناسی) متوقف است بر گردآوری قرائن اتحاد و تعدد و سپس بررسی آنها و محاسبه‌ی میزان تأثیر آنها بر اساس حساب احتمالات و در پایان رسیدن به علم یا اطمینان به اتحاد یا تعدد در پرتو برآیند قرائن اتحاد و تعدد و یا ماندن بر سر دو راهی تردید.

در مقام قرائن مختلفی برای وحدت این دو عنوان ذکر شده است همان طور که قرائنی نیز بر تعدد آنها وجود دارد.

قرائن اتحاد

قرینه اول: در رجال نجاشی از سویی تنها «یزید ابوخالد القماط» ترجمه شده است و عنوان «یزید الکناسی» ذکر نشده است و از سوی دیگر به روایت کردن ابو خالد القماط از امام صادق علیه السلام تصریح شده است.[۳] حال آنکه شیخ طوسی در رجالش در زمره‌ی اصحاب امام صادق علیه السلام نامی از «یزید ابوخالد القماط» نبرده است و تنها به ذکر نام یزید الکناسی بسنده کرده است با اینکه هدف شیخ گردآوری نام تمام اصحاب و راویان ائمه علیهم السلام بوده است بویژه آنکه شیخ در نگارش اصحاب امام صادق علیه السلام از منبع غنیی مانند رجال ابن عقده بهره می‌گرفته است.[٤] ندرت افرادی که از امام صادق علیه السلام

۱. رجال النجاشی، ص ٤٥٢، رقم١٢٢٣.

۲. معجم رجال الحدیث، ج ۲۰، ص ۱۰٤، رقم ١٣٦٣٢.

۳. رجال النجاشی، ص ٤٥٢، رقم ۱۲۲۳.

٤. «أستوفي ذلک علی مبلغ جهدي و طاقتي، و علی قدر ما یتسع لي زماني و فراغي و تصفحي. و لا أضمن أني أستوفي ذلک عن آخره فإن رواة الحدیث لا ینضبطون، و لا یمکن حصرهم لکثرتهم و انتشارهم في البلدان شرقا و غربا، غیر أني أرجو أنه لا یشذ عنهم إلا النادر، و لیس علی الإنسان إلا ما تسعة قدرته و تناله طاقته. و لم أجد لأصحابنا کتابا جامعا في هذا المعنی إلا مختصرات قد ذکر کل إنسان طرفا منها، إلا ما ذکره ابن عقدة من رجال الصادق علیه السلام، فإنه قد بلغ الغایة في ذلک، و لم یذکر رجال باقي الأئمة علیهم السلام. و أنا أذکر ما ذکره و أورد من بعد ذلک من لم یورده». رجال ◄

روایت دارند و در رجال شیخ در ضمن اصحاب امام صادق علیه السلام ذکر نشده‌اند، شاهدی بر این مدعا ست.

این قرینه به دو بیان مختلف قابل استدلال است:

۱. از عدم ذکر «یزید ابوخالد القماط» در رجال شیخ، اتحاد او و «یزید الکناسی» را استفاده کنیم.

طبق این بیان اعتقاد شیخ به اتحاد این دو عنوان دخالتی در استدلال ندارد.

۲. از عدم ذکر «یزید ابوخالد القماط» در رجال شیخ، اعتقادش به اتحاد این دو عنوان را کشف کنیم و از اعتقاد شیخ، به اطمینان برسیم.

همان طور که مشاهده می‌کنید اعتقاد شیخ به اتحاد، محور این بیان است.

برای اثبات اعتقاد شیخ به اتحاد، اینگونه ممکن است استدلال شود: شیخ طوسی در کتاب تهذیب خود روایاتی از «ابوخالد القماط» نقل کرده است ولی با این وجود در کتاب رجال خود که متأخر از تهذیب است، نامی از او نبرده و گویا به ذکر عنوان یزید الکناسی بسنده است و این نشانه اتحاد این دو عنوان از نظر شیخ است.

بررسی قرینه اول: این قرینه با دو اشکال مواجه است.

اشکال اوّل: استدلال مذکور برای اثبات اعتقاد شیخ به اتحاد در صورتی تمام است که شیخ طوسی کتاب رجالش را بر اساس اسناد کتب حدیثی تنظیم کرده باشد و تهذیب هم یکی از مصادر کتاب رجال او بوده باشد، اما مراجعه به رجال شیخ نشان می‌دهد منبع کتاب رجال ایشان کتب حدیثی نبوده؛ بلکه ایشان اطلاعات کتب رجالی قبل از خود را منتقل کرده است. به عنوان مثال در اصحاب امام صادق علیه السلام، اطلاعات رجال ابن عقده و رجال برقی منعکس شده است.

از مویدات این مطلب، آن است که افراد زیادی در تهذیب و استبصار هستند که از امام معصوم علیه السلام روایت دارند ولی نام آنها در رجال شیخ ذکر نشده است.

تنوع اطلاعات رجال شیخ نیز دلیل دیگری بر تنوع منابع رجال شیخ است.

اشکال دوّم: شیخ طوسی در کتاب رجالش در باب الکنی از اصحاب امام صادق علیه السلام عنوان «ابو خالد القماط» را بیان می‌کند[1] که به نظر می‌رسد او همان «یزید ابوخالد

◀ الشیخ الطوسی، ص ۱۷.

۱. رجال الشیخ الطوسی، ص ۳۲۵، رقم ٤۸۷٤.

القماط» است.

شرح مطلب آن که: پنج راوی با عنوان «ابوخالد القماط» شناخته شده‌اند که ممکن است مراد شیخ از عنوان «ابوخالد القماط» باشند:

۱. کنکر؛ ابوخالد القماط که شیخ در رجال نام او را ذکر کرده است[۱] و در فهرست نیز در ذیل عنوان ابوخالد القماط از ابن عقده نقل می‌کند که اسم او کنکر است.[۲]

صاحب قاموس الرجال این احتمال را باطل دانسته و می‌گوید: کنکر، نام ابوخالد الکابلی است و با توجه به ندرت اسم کنکر بلکه منحصر به فرد بودن آن، وجود دو نفر با کنیه ابوخالد و نام کنکر بسیار بعید است.[۳]

۲. ابوخالد صالح القماط که نامش در رجال کشی ذکر شده است[٤]. اما به نظر می‌رسد با توجه به ذکر همین روایت در جای دیگری از رجال کشی[٥]، این عنوان محرف از ابوخالد القماط است و خالد به صالح تحریف شده و سپس بین نسخه صحیح و غلط جمع شده است؛ لذا چنین عنوانی نیز نداریم.

۳. خالد بن یزید ابوخالد القماط که نامش در اواخر باب الخاء اصحاب امام صادق علیه السلام ذکر شده است.[٦] با مراجعه به رجال برقی معلوم می‌شود که شیخ طوسی این عنوان را از رجال برقی اخذ کرده است با این تفاوت که در رجال برقی به جای این عنوان، دو عنوان «مخلد بن یزید النیسابوری» و «یزید ابوخالد القماط»[۷] پشت سر هم آمده است که گویا در رجال شیخ از ترکیب این دو عنوان، عنوان جدیدی ایجاد شده است. به نظر می‌رسد علت این امر، مغلوط بودن نسخه‌ی رجال برقی موجود در دست شیخ بوده است. از این رو باید گفت: شخصی با نام «خالد بن یزید ابوخالد القماط» وجود ندارد به ویژه آنکه هم نام بودن شخصی با فرزندش و یا یکی بودن نام و کنیه‌اش امری است بعید. و به طور کلی عناوین ناآشنایی که در جای دیگری ذکر نشده‌اند و شاهدی نیز بر صحت آنها وجود ندارد، قابل اعتماد نیستند.

---

۱. همان، ص ۲۷٤، رقم ۳۹۵۷.
۲. الفهرست، ص ۵۲۲، رقم ۸۳۰.
۳. قاموس الرجال، ج ۱۱، ص ۹۰ و ۳۰۵.
٤. اختیار معرفة الرجال، ج ۱ ص ۳۸۹، رقم ۷۳۱.
٥. همان، ص ۲٤۵، رقم ٤۵۲.
٦. رجال الشیخ الطوسی، ص ۲۰۱، رقم ۲۵۵۷.
۷. رجال البرقی، ص ۳۱.

٤.خالد بن زيد ابوخالد القماط که نامش در رجال ابن داود ذکر شده است[1] امّا به نظر می‌رسد این عنوان نیز محرف است. در رجال علامه آمده است:

«خالد بن سعيد أبو سعيد القماط كوفي ثقة روى عن الصادق عليه السلام. و في كتاب الكشي: قال حمدويه: اسم أبي خالد القماط يزيد. و قال الشيخ الطوسي رحمه الله: خالد بن يزيد يكنى أبا خالد القماط. و قيل: إنه ناظر زيديا فظهر عليه فأعجب الصادق عليه السلام ذلک.»[2]

احتمالاً این عنوان، برداشت ابن داود از همین عبارت است و کسی به اسم ابوخالد خالد بن زید وجود ندارد.

۵. یزید ابوخالد القماط: با توجه به بطلان چهار احتمال پیشین باید احتمال پنجم را متعین دانست و گفت مراد شیخ از ابوخالد القماط همان یزید ابوخالد القماط است. از این رو باید اذعان کرد که شیخ در رجال خود علاوه بر یزید الکناسی از یزید ابوخالد القماط نیز نام برده است. البته از آنجایی که شیخ در باب الکنی تنها به ذکر افرادی می‌پردازد که نامشان برای او ناشناخته است، به نظر می‌رسد که نام ابوخالد القماط برای شیخ معلوم نبوده است و در نتیجه نمی‌توان شیخ را در زمره‌ی معتقدین به اتحاد دو عنوان یزید الکناسی و یزید ابوخالد القماط برشمرد.

برخی اشکال سومی نیز به این قرینه کرده‌اند. آنها بر این باورند که کلام برقی در رجالش، دالّ بر عدم اتحاد دو عنوان یزید الکناسی و یزید ابوخالد القماط است و از این رو با وحدت مستفاد از کلام شیخ تعارض می‌کند و از آنجایی که برقی اقدم و اعرف به رجال از شیخ است، کلامش مقدم می‌گردد.[3]

---

۱. رجال ابن داود، ج ۱، ص ۱۳۷، رقم ۵۳۹.

۲. خلاصة الاقوال، ص ٦٥.

۳. از جمله مرحوم آقای خویی با اینکه در معجم رجال الحدیث (ج ۲۰، ص ۱۰٤) و محرمات نکاح (موسوعة الامام الخوئی، ج ۳۲، ص ۳۱۱) قائل به اتحاد هستند اما در بحث اولیاء عقد به همین دلیل قائل به عدم اتحادند. ایشان می‌فرمایند: «... أن النجاشي قدس سره ذكر يزيد أبا خالد القماط و وصفه بأنه كوفي و وثّقه. و الشيخ قدس سره ذكر يزيد الكناسي في كتابه الرجال و أفاد أنه ينتسب إلى كناسة محلة في الكوفة، من دون أن يذكر له توثيقاً لكنه قدس سره لم يتعرض لذكر يزيد أبي خالد القماط لا في الفهرست و لا في الرجال، و هو ممّا يوجب الاطمئنان بأن يزيد الكناسي هو يزيد أبو خالد القماط، و حينئذ فينفع توثيق النجاشي ليزيد أبي خالد القماط في إثبات وثاقة يزيد الكناسي. غير أن ذلک معارض بأن البرقي الذي هو أقدم من الشيخ و أعرف منه بالرجال لقرب عهده إلى الرواة ذكر العنوانين معاً، فقد ترجم يزيد الكناسي و يزيد أبا خالد القماط كلًّا على حدة و هو إنما يكشف عن عدم اتحاد الرجلين. و على هذا الأساس فلا تنفع وثاقة يزيد أبي خالد في إثبات وثاقة يزيد الكناسي.». (موسوعة الامام الخوئی، ج ۳۳ ص ۲۲٦ – ۲۲۵).

شرح مطلب آن که: برقی در رجال خود به ترجمه‌ی جداگانه‌ی هر یک از عناوین یزید الکناسی و یزید ابوخالد القماط مبادرت کرده است و این نشان از تعدد این دو عنوان می‌دهد به ویژه آن که عنوان یزید الکناسی را در ذیل اصحاب امام باقر علیه السلام و عنوان یزید ابوخالد القماط را در زمره‌ی آن دسته از اصحاب امام صادق علیه السلام که از امام باقر علیه السلام روایت نکرده‌اند، ذکر کرده است.[1]

اما به نظر می‌رسد این اشکال وارد نباشد؛ زیرا ذکر جداگانه‌ی دو عنوان توسط برقی، حداکثر نشان از عدم اثبات وحدت این دو عنوان برای ایشان دارد و این یعنی عدم شهادت بر اتحاد نه شهادت بر تعدد.

یکی از شواهد این مساله آن است که برقی با اینکه نام یزید ابوخالد الکناسی را در اصحاب امام باقر علیه السلام ذکر کرده است امّا نام ابوخالد الکناسی را در ضمن اصحاب امام صادق علیه السلام که از امام باقرعلیه السلام روایت ندارند، آورده است و این به خوبی نشان می‌دهد که برقی اتحاد این دو عنوان را احراز نکرده است نه اینکه شهادت بر تعدد آنها بدهد.

افزون بر آنکه اولاً برتری برقی، در رجال به خاطر مقدم بودن او بر شیخ، صحیح نیست؛ چرا که مجرد تقدم زمانی دلیل بر اعرف بودن یک دانشمند نیست بلکه اعرفیت در رجال به میزان منابع در اختیار و مقدار تتبع و جستجو بستگی دارد و اطلاعات اصحاب امام صادق علیه السلام که در رجال برقی ذکر شده است قابل مقایسه با همین اطلاعات در رجال شیخ نیست. رجال شیخ در اصحاب امام صادق علیه السلام بسیار کامل است و علت آن هم غنای منابع در اختیار شیخ است. ثانیاً در هنگام مقایسه نباید خود شیخ و برقی را سنجید بلکه باید به منابع شیخ و برقی توجه کرد. برقی در رجال خود مستقیماً از اسناد فهرست برداری کرده است بلکه حتی در این مساله نیز بر حافظه‌ی خود تکیه کرده است و حاوی اطلاعات رجالی ناچیزی است اما منبع رجال شیخ در این قسمت (جایی که نام یزید ابوخالد الکناسی را ذکر کرده است) رجال ابن عقده است[2] و ابن عقده یقیناً تبحر و اطلاعات بیشتری در رجال نسبت به برقی داشته است. ثالثاً در مورد نویسنده‌ی کتابی که به نام رجال برقی معروف شده، بحث‌هایی وجود دارد و برخی احمد بن عبدالله بن

---

۱. رجال البرقی، ص ۱۲ و ص ۳۱ و ص ۳۲.

۲. چگونگی تشخیص این مساله بحث مفصلی است که جای آن در این مقاله نیست.

احمد بن ابی عبدالله البرقی یعنی نوه‌ی احمد برقی را نویسنده‌ی کتاب می‌دانند که او با ابن عقده هم عصر است.

صاحب قاموس الرجال در این باره می‌گوید:

«مولف این کتاب احمد برقی نیست زیرا نام خود احمد برقی در این کتاب ذکر شده است بدون آنکه هیچ اشاره‌ای شود که وی مولف این کتاب است و هم چنین نام محمد برقی نیز در این کتاب آمده است ولی هیچ اشاره‌ای نشده است که او پدر مؤلف کتاب است. و این امور خلاف متعارف و معهود است. و همین اشکالات در مورد اینکه مولف کتاب محمد برقی باشد، نیز مطرح است.»[1]

ایشان در پایان نتیجه گرفته‌اند که نویسنده‌ی کتاب موجود، نوه احمد برقی است.

به نظر می‌رسد قرینه‌ی مورد استناد صاحب قاموس الرجال، قرینه خوبی است لکن در مقام شواهد متعددی وجود دارد[2] که نشان می‌دهد اصل این کتاب متعلق به احمد بن ابی‌عبدالله البرقی است و نوه او یعنی احمد بن عبدالله بن احمد بن ابی عبدالله البرقی تنها بخش‌هایی را بدان افزوده است (از اصحاب امام جواد علیه السلام به بعد). بنابراین اگر چه هم عصر بودن رجال برقی و رجال ابن‌عقده ثابت نیست لکن یقیناً تسلط و تبحر ابن‌عقده به مراتب بیش از احمد برقی است.

قرینه دوم و سوم: اشتراک در نام و کنیه را می‌توان از قرائن اتحاد این دو عنوان شمرد. البته باید توجه داشت که اشتراک در نام یزید و کنیه‌ی ابوخالد را نمی‌توان دو قرینه‌ی مستقل از هم محسوب کرد زیرا معمول افرادی که نامشان یزید بوده است، کنیه ابوخالد داشته‌اند.

استقلال قرائن اتحاد از یکدیگر، امری مهم در توحید مختلفات است که باید مورد توجه قرار گیرد و نباید جهاتی را که با هم ارتباط دارند به عنوان دو جهت مختلف پنداشت. به عنوان مثال اگر دو راوی باشند که هر دو هم اشعری باشند و هم قمی نمی‌توان اتحاد در اشعری بودن و در قمی بودن را دو قرینه‌ی مستقل بر اتحاد آنها دانست؛ چرا که غالب روات اشعری ما، قمی نیز هستند.

قرینه چهارم: از سویی در ترجمه‌ی یزید ابوخالد القماط آورده‌اند که وی کوفی بوده

۱. قاموس الرجال، ج ۱، ص ٤٥.

۲. ذکر این شواهد از حوصله‌ی این مقاله خارج است.

است[1] و از سویی دیگر کناسة که یزید الکناسی منسوب به آن است نیز یکی از محلات کوفه شمرده است. بنا براین هر دو عنوان را باید در کوفی بودن مشترک دانست و این امر مؤید اتحاد این دو عنوان است.

بررسی: به نظر می‌رسد اشتراک در کوفی بودن، اماره‌ی قویی بر اتحاد این دو عنوان نیست؛ زیرا آنچه که می‌تواند از قرائن اتحاد شمرده شود، اشتراک در اهل یک شهر گمنام بودن است در حالی که شهر کوفه از مراکز علمی آن اعصار بوده و از این رو راویان بسیاری از آن برخاسته‌اند تا جایی که گفته شده است حدود نیمی از اصحاب امام صادق علیه السلام کوفی بوده‌اند.

قرینه پنجم: بررسی روایات هر دو عنوان نشان می‌دهد که «علی بن رئاب» ناقل مشترک از هر دوی آنهاست و این امر می‌تواند قرینه‌ای بر اتحاد این دو عنوان محسوب گردد.

بررسی: مشترک بودن ناقلین از دو عنوان، زمانی می‌تواند نشان دهنده‌ی اتحاد آن دو عنوان باشد که مقدار نقل ناقلین قابل توجه باشد در حالی که در مقام، علی بن رئاب تنها یک روایت از هر دو عنوان نقل کرده است[2] و با صرف یک نقل از هر دو عنوان، نمی‌توان اتحاد آن دو را اثبات کرد. افزون بر آنکه سند نقل علی بن رئاب از ابوخالد القماط معتبر هم نیست.

قرینه ششم: نقطه‌ی اشتراک دیگری که میان این دو عنوان وجود دارد، آن است که هیچ کدام از آن دو عنوان به نام پدرشان شناخته نشده‌اند و نام پدر هیچ کدام نیز مشخص نیست.

قرینه هفتم: در برخی از گزارش ها آمده است که فردی زیدی به ابوخالد القماط گفته است: «مَا مَنَعَکَ أَنْ تَخْرُجَ مَعَ زَیْدٍ».[3] از این سئوال و ضمیمه کردن این نکته که زید اهل کناسه بوده و در همانجا نیز به قتل رسیده و مصلوب شده است، می‌توان حدس زد که ابوخالد القماط نیز اهل کناسه بوده است. بنا براین می‌توان نتیجه گرفت که هر دو عنوان یعنی یزید ابوخالد القماط و یزید الکناسی، اهل کناسه بوده‌اند و این اشتراک، اتحاد این

---

۱. رجال النجاشی، ص ٤٥٢.

۲. تهذیب الاحکام، ج ۸، ص ۹۰، ح ۲۲۵ و اختیار معرفة الرجال، ص ٤۱۱، ح ٧٧٤.

۳. اختیار معرفة الرجال، ص ٤۱۱ و مناقب آل ابی طالب علیهم السلام، ج ۱، ص ۲۵۹.

دو عنوان را تقویت می‌کند.

بررسی: از جوابی که برای قرینه پنجم ذکر کردیم، اشکال این قرینه نیز روشن می‌شود.

قرائن عدم اتحاد

قرینه اول: بررسی روایات نشان می‌دهد که گویا «الکناسی» بیشتر به نامش یعنی «یزید» معروف بوده و کمتر از او با کنیه «ابوخالد» یاد شده است حال آنکه به نظر می‌رسد «القماط» در میان راویان به کنیه ابوخالد معروف بوده است و از این رو اثری از نام او در اسناد نیست.

قرینه دوم: نگاهی به روایات منقول از این دو عنوان، این نکته را آشکار می‌سازد که بیشتر روایات یزید الکناسی از امام باقر علیه السلام است و تنها یک روایت با این عنوان از امام صادق علیه السلام نقل شده است[1] و این در حالی است که غالب روایات ابوخالد القماط از امام صادق علیه السلام است و تنها دو روایت با این عنوان از امام باقر علیه السلام نقل شده است[2] و این امر نشان دهنده‌ی تقدم طبقه‌ی یزید الکناسی بر ابوخالد القماط است.

قرینه سوم: در میان روایات، هیچ روایتی از غیر معصوم علیه السلام با عنوان «یزید الکناسی» یافت نمی‌شود حال آنکه روایات متعددی از غیر معصوم علیه السلام با عنوان ابوخالد القماط نقل شده است.

قرینه چهارم: بررسی اسناد روایات نشان می‌دهد که راویان از یزید الکناسی در طبقه‌ی اصحاب امام صادق علیه السلام قرار دارند (ابو ایوب خراز و هشام بن سالم و علی بن رئاب) لکن راویان از ابوخالد القماط به طبقات متأخرتر تعلق دارند. (مثل محمد بن سنان و...)

قرینه پنجم: هیچ کدام از ائمه رجال، حکم به اتحاد این دو عنوان نکرده‌اند و بعید است که این دو عنوان حاکی از یک شخص بوده باشند امّا آنها متوجه این امر نشده باشند.

بررسی قرائن عدم اتحاد: شاید بتوان گفت: منشأ تمام امور مذکور در این قرائن پنجگانه یک امر است که می‌توان آن را اینگونه شرح داد: شاید شخص مورد گفتگو، فردی است که ابتدا در کناسه می‌زیسته است و چون کم سن و سال بوده است، راویان دیگر به نام او را صدا می‌کرده‌اند لکن سپس به جای دیگری نقل مکان کرده است که در آنجا به دلیل

---

۱. کافی، ج ۵، ص ٤١٦، باب الرجل یفجر بالمرأة فیتزوج امها...، ح ۹.

۲. همان، ج ۲، ص ۱۷۹، باب المصافحة، ح ۲ و ج ۲، ص ۵۰۷، باب الدعاء للاخوان بظهر الغیب، ح ٤.

ناشناخته بودن، او را به نام شغلش یعنی قَمّاط خوانده‌اند[1] و بعدها که سنش بالاتر رفته از او با کنیه‌اش نام برده‌اند. افزون بر آنکه قبیح شدن تدریجی نام یزید در جامعه موجب شده است که افراد دارای این نام، به اسم معروف نشوند. در پایان این نکته را نیز باید اضافه کرد که گویا اصحاب امام صادق علیه السلام زمانی از این شخص روایات امام باقر علیه السلام را نقل نموده‌اند که او با نام یزید الکناسی شناخته می‌شده است و اصحاب متأخر بعد از معروفیت او به نام کنیه‌اش، روایات امام صادق علیه السلام را از او روایت کرده‌اند. و شاید همین دگرگونی در عنوان، سبب غفلت ائمه‌ی رجال از اتحاد شده باشد.

گر چه تغییر عنوان یک راوی در دو برهه از زمان، امر غریبی است لکن احتمال آن نیز موجب تضعیف قرائن پنجگانه‌ی عدم اتحاد می‌گردد.

تحقیق مطلب

حق آن است که نه قرائن تعدد آن قدر قویی هستند که تعدد را اثبات کنند و نه قرائن اتحاد توانایی کشف از اتحاد را دارند. از این رو نه می‌توان تعدد دو عنوان را استظهار کرد و نه می‌توان قائل به اتحاد شد. بنابراین باید گفت: دلیل اوّل قاصر از اثبات وثاقت یزید الکناسی است.

دلیل دوم: اتحاد یزید الکناسی و ابوخالد الکابلی

گر چه «ابوخالد الکابلی» در منابع رجالی ما به طور صریح توثیق نشده است اما از روایاتی که در رجال کشی نقل شده است (که برخی از آنها معتبرند) استفاده می‌شود که او از مختصین و اجلای اصحاب امام سجاد علیه السلام است و لذا وثاقت او از این راه قابل اثبات است.[2] بنابراین اگر یزید الکناسی همان ابوخالد الکابلی باشد، وثاقت او نیز ثابت خواهد بود.

قرائن اتحاد

قرینه اول: به نظر می‌رسد که هر دو عنوان متعلق به یک طبقه هستند؛ چرا که بیشتر روایات هر دو عنوان از امام باقر علیه السلام است.

---

۱. قماط به معنای حَبّال یعنی سازنده یا فروشنده طناب و ریسمان و نیز به معنای سازنده‌ی قنداق بچه آمده است. (و القَمّاطُ: الحَبّالُ. و مَنْ یَصْنَعُ القُمُطَ للصِّبْیَانِ). تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۱۰، ص ۳۹۲.

۲. رجوع کنید به: اختیار معرفة الرجال، ص ۱۰، ح ۲۰، ص ۱۱۵، ح ۱۸٤، ص ۱۲۰، ح ۱۹۱ و ۱۹۲ و ۱۹۳و ۱۹٤.

قرینه دوم: بررسی اسناد روایات نشان می‌دهد که دو عنوان یزید الکناسی و ابوخالد الکابلی در سه نفر از ناقلین یعنی ابی‌ایوب و هشام بن سالم و جمیل بن صالح اشتراک دارند. به عبارت دیگر این سه نفر هم از عنوان یزید الکناسی روایت نقل کرده‌اند و هم از عنوان ابوخالد الکابلی.

قرینه سوم: هر دو عنوان در کنیه ابوخالد اشتراک دارند و مهم‌تر اینکه امام باقر علیه السلام هر دو را با همین کنیه مورد خطاب قرار داده‌اند.[1]

قرائن عدم اتحاد

قرینه اول: نام ابوخالد الکابلی یزید نیست و نام کنکر[2] یا وردان برای او ذکر شده است.[3]

در نقد این قرینه می‌توان گفت: معمول افرادی که دارای کنیه ابوخالدند، نامشان یزید است و محتمل است کنکر نام غیر معروف ابوخالد الکابلی بوده باشد. برخی روایات مؤید این احتمال هستند.[4]

قرینه دوم: با نگاهی گذرا به روایات این دو عنوان می‌توان گفت: گویا «الکابلی» به کنیه‌اش یعنی ابوخالد معروف بوده است در حالی که «الکناسی» بیشتر به نامش یزید خوانده می‌شده است.

قرینه سوم: روایاتی از امام سجاد علیه السلام با عنوان ابو خالد الکابلی داریم در حالی هیچ روایتی با عنوان یزید الکناسی از امام سجاد علیه السلام نقل نشده است.

قرینه چهارم: هیچ کدام از ائمه رجال حکم به وحدت این دو عنوان نکرده و با آنها معامله‌ی متعدد کرده‌اند.

ممکن است گفته شود: این امر در نهایت عدم شهادت آنها به اتحاد را می‌رساند و نمی‌توان آن را شهادت بر تعدد پنداشت.

---

۱. برای نمونه ببینید: در مورد اباخالد الکابلی:
الکافی، ج ۱ ص ۱۹٤ و ۱۹۵، باب ان الائمة نور الله عزوجل...، ح ۱ و ٤.
همان، ج ٦، ص ۲۸۰، باب آخر فی تقدیر و ان الطعام...، ح ۵.
در مورد یزید الکناسی:
همان، ج ۱، ص ۳۸۳، باب حالات الائمة فی السن، ح ۱.

۲. رجال الشیخ الطوسی، ص ۱۱۹، رقم ۱۲۱۳.

۳. اختیار معرفة الرجال، ص ۱۱۵، ح ۱۸٤.

٤. دلائل الامامة، ص ۲۰۹.

در پاسخ باید گفت: لازمه‌ی این سخن عدم التفات آنها به اتحاد است و در مقام باید منشأ این عدم التفات و میزان محتمل بودن آن را بررسی کرد.

در این زمینه توجه به این نکته راهگشاست که میان شهرت یک عنوان و احتمال اشتباه و عدم التفات ائمه‌ی رجال، رابطه‌ی عکس وجود دارد؛ هر چه شهرت فرد بیشتر باشد، میزان احتمال اشتباه و عدم التفات ائمه‌ی رجال کمتر می‌شود و بر عکس. از این رو در مقام چون ابوخالد الکابلی فرد بسیار مشهور و از مختصین امام سجاد علیه السلام بوده است، احتمال اینکه اتحاد او با عنوان یزید الکناسی بر ائمه‌ی رجال مخفی مانده باشد، بسیار بعید است.

تحقیق مطلب

به نظر می‌رسد با توجه به آنکه قرینه‌ی اول اتحاد با قرینه‌ی سوم عدم اتحاد نقض می‌گردد[1] و دو قرینه‌ی باقی مانده‌ی اتحاد نیز دست کم با دو قرینه‌ی عدم اتحاد رودرو می‌گردند، نمی‌توان قائل به اتحاد این دو عنوان شد. بنا براین دلیل دوّم نیز تامّ نخواهد بود.

دلیل سوم: اتحاد یزید الکناسی و برید بن معاویة العجلی

از آنجایی که در وثاقت برید بن معاویة العجلی شکی نیست[2] لذا در صورت اثبات اتحاد او با یزید الکناسی، وثاقت یزید الکناسی نیز محرز خواهد شد.

تبیین چگونگی اتحاد

کشف رابطه‌ی اتحاد میان دو عنوان برید بن معاویة العجلی و یزید الکناسی، متوقف بر اثبات دو مقدمه است:

۱. یزید الکناسی محرّف عنوان برید الکناسی است.

۲. برید الکناسی همان برید بن معاویة العجلی است.

در راستای اثبات مقدمه‌ی اول گفته شده است: افزون بر آنکه احتمال تحریف واژه‌ی برید به واژه‌ی یزید فی نفسه بسیار است، در مقام قرائنی نیز بر این امر دلالت می‌کنند:

---

۱. به عبارت دیگر: هم طبقه بودن دو عنوان محرز نیست چرا که یکی از آن دو از امام سجاد علیه السلام نیز روایت نقل کرده است در حالی که عنوان دیگر هیچ روایتی از ایشان ندارد.

۲. رجال النجاشی، ص ۱۱۲، رقم ۲۸۷.

الف) وجود نسخه‌ی بدل برید الکناسی در بسیاری از اسنادی که عنوان یزید الکناسی در آنها آمده است.

ب) شیخ طوسی در کتاب رجال خود هم به ترجمه‌ی عنوان یزید الکناسی پرداخته است و هم ترجمه‌ی عنوان برید الکناسی[1] را آورده است و بسیار بعید است که دو فرد به نام‌های برید و یزید در اصحاب امام صادق علیه السلام وجود داشته باشند که اتفاقاً هر دو نیز اهل کناسه باشند.

البته این دو قرینه تنها کاشف از وجود تحریف هستند اما مشخص نمی‌کنند که آیا عنوان یزید به عنوان برید تحریف شده است یا بالعکس؟

به نظر می‌رسد با توجه به آن که اصحاب ضبط مانند الدارقطنی[2] و ابن ماکولا[3] و ابن حجر[4] به ترجمه‌ی عنوان برید الکناسی مبادرت کرده‌اند، عنوان صحیح همان برید باشد که به یزید تحریف شده است.

برای اثبات مقدمه‌ی دوّم نیز به قرائنی از قرار زیر استدلال شده است:

الف) اشتراک برید بن معاویه و برید الکناسی در کوفی بودن.

ب) الدارقطنی و ابن ماکولا و ابن حجر در ترجمه‌ی برید الکناسی او را از شیوخ شیعه شمرده‌اند و این در حالی است که از سویی در میان اسناد شیعه، عنوان برید الکناسی، روایات متعددی ندارد (و این با شیخ شیعه بودن ناسازگار است) و از سویی نیز تنها برید نامی که هم از اصحاب امام صادق علیه السلام باشد و هم از شیوخ شیعه شمرده شود، برید بن معاویه است.

ج) روایتی در کافی و تهذیب از یزید الکناسی نقل شده است[5] که همان روایت در فقیه از برید بن معاویه روایت گردیده است[6] و بعید است که یک روایت را هم یزید نقل کرده باشد و هم برید.

---

۱. رجال الشیخ الطوسی، ص ۱۷۱، رقم ۲۰۰۹.

۲. المؤتلف و المختلف، ج ۱ ص ۱۷۵.

۳. الاکمال، ج ۱، ص ۲۲۷.

٤. تبصیر المنتبه، ج ٤، ص ١٤٩١؛ لسان المیزان، ج ٢، ص ٢٧٤، رقم ١٤٢٥.

٥. الکافی، ج ٦ ص ١٦١، باب الظهار، ح ٣٤؛ تهذیب الاحکام، ج ٨، ص ١٦، باب حکم الظهار، ح ٢٦: مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيه جَمِيعاً عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْخَزَّازِ عَنْ يَزِيدَ الْكُنَاسِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ علیه السلام عَنْ رَجُلٍ ظَاهَرَ مِنِ امْرَأَته ثُمَّ طَلَّقَهَا تَطْلِيقَة...

٦. من لایحضره الفقیه، ج ٣، ص ٥٢٩، باب الظهار، ح ٤٨٣١: رَوَى ابْنُ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْخَزَّازِ عَنْ بُرَيْدِ بْنِ مُعَاوِيَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ علیه السلام عَنْ رَجُلٍ ظَاهَرَ مِنِ امْرَأَتِه ثُمَّ طَلَّقَهَا تَطْلِيقَة...

تحقیق مطلب

به نظر می‌رسد هم مقدمه‌ی اول و هم مقدمه‌ی دوم این دلیل تمام نیست زیرا صحت مقدمه‌ی اول متوقف است بر اعتماد به ضبط علمای رجال عامه و گر چه این مطلب به طور کلی صحیح است که ضبط علمای رجال عامه از علمای رجال شیعه قوی‌تر است لکن ضبط رجال عامه مقدم بر نسخ معتبر کتب حدیثی ما نیست. در مقام اسناد و نسخ معتبر متعدد، عنوان این راوی را به صورت «یزید الکناسی» ضبط کرده‌اند و نسخه‌های مشتمل بر«برید»، نسخ ضعیفی هستند.

علاوه بر آنکه گویا منشأ اشتباه علماء اهل سنت، اشتباهی است که در رجال ابن‌عقده روی داده است؛ چرا که منبع کتاب الدارقطنی در قسمت رجال شیعه مطابق تصریح مولفش کتاب ابن‌عقده است و منبع کتاب ابن‌ماکولا و ابن‌حجر نیز کتاب الدارقطنی است[1] و شاهد وقوع اشتباه در رجال ابن‌عقده، وقوع این اشتباه در قسمتی از کتاب رجال شیخ طوسی است که منبعش رجال ابن‌عقده بوده است. به عبارت دیگر اشتباه ابن‌عقده در ضبط نام برید در رجال شیخ طوسی نیز تکرار شده است زیرا منبع شیخ در نگارش این بخش از رجالش، رجال ابن‌عقده بوده است. بنا براین می‌توان ادعا کرد که در حقیقت تعارض میان عنوان مستفاد از رجال ابن‌عقده و عنوان مستفاد از اسناد و نسخ معتبر و متعدد است و پر واضح است که کلام ابن‌عقده توانایی معارضه با عنوان برگرفته‌ی از اسناد احادیث را ندارد.

نتیجه آن که به نظر می‌رسد عنوان صحیح همان یزید الکناسی است که به برید الکناسی تحریف شده است.

اما علت عدم تمام بودن مقدمه‌ی دوّم، آن است که همه‌ی قرائن اتحاد برید بن معاویه و برید الکناسی دچار اشکال است.

اشکال قرینه‌ی اول آن است که اولاً اشتراک در اهل شهر مشهوری مانند کوفه بودن قرینه‌ی قویی بر اتحاد نیست. ثانیاً نه در کتب رجال و نه در اسناد احادیث، برید بن معاویه به کناسه نسبت داده نشده است.

قرینه‌ی دوّم نیز با این اشکال مواجه است که یزید الکناسی نیز همانطور که از روایاتش پیداست از شیوخ شیعه شمرده می‌شده است علاوه بر آنکه در همان منابعی که عنوان

۱. برای توضیح بیشتر به کتاب کافی دار الحدیث ج ۱۱، ص ۷۳٦، پاورقی ۸ رجوع شود.

برید الکناسی ذکر شده، عنوان برید بن معاویه نیز به طور جداگانه ترجمه شده و هیچ اشاره‌ای به اتحاد آنها نشده است.

نسبت به سند روایت مذکور در قرینه‌ی سوّم، حق آن است که عنوان صحیح همان یزید الکناسی است که در کتاب فقیه به برید بن معاویه تحریف شده است. گویا شیخ صدوق این روایت را از کتاب کافی نقل کرده است[1] و از آنجایی که در نسخه‌ی موجود نزد ایشان مانند برخی نسخ محرف کافی که در دست ماست نام راوی، برید الکناسی ضبط شده بوده است، ایشان مانند بعضی اعلام آن را متحد با برید بن معاویه پنداشته و از این رو عنوان برید الکناسی را به عنوان برید بن معاویه تبدیل کرده است.[2]

تکرار همین سند با عنوان یزید الکناسی در احادیث دیگر و ناهمخوانی سایر اسناد برید بن معاویه با این سند نیز احتمال تحریف را تقویت می‌کنند علاوه بر آنکه در مقام میزان احتمال اتحاد دو عنوان بسیار کمتر از میزان احتمال تحریف است؛ زیرا وقوع تحریف در یک نقل به ویژه میان واژه‌ی یزید و واژه‌ی برید امری است متعارف.

دلیل چهارم: روایت حسن بن محبوب

تبیین استدلال: از سویی شیخ صدوق در فقیه[3] و شیخ طوسی در تهذیب[4]، نقل حسن بن محبوب که از اصحاب اجماع شمرده شده از یزید الکناسی را گزارش کرده‌اند و از سویی برخی بر این باورند که نقل اصحاب اجماع از فردی، نشانه وثاقت اوست. بنا بر این مبنا روایت حسن بن محبوب از یزید الکناسی، دلیل بر وثاقت او خواهد بود. علاوه بر آنکه نقل حسن بن محبوب از یزید الکناسی هم در بحث کثرت نقل اجلاء از یزید الکناسی تأثیر خواهد داشت و هم احتمال وجود اختلاف طبقاتی میان دو عنوان یزید الکناسی و ابو خالد القماط را بعید خواهد کرد.

تحقیق مطلب

حق آن است که نقل حسن بن محبوب از یزید الکناسی محرز نیست؛ زیرا از سویی به نظر می‌رسد سند روایت مذکور در فقیه، دچار سقط(افتادگی) است؛ چرا که در کتاب

---

۱. از مقایسه‌ی کتاب ظهار فقیه با کتاب ظهار کافی این مطلب استفاده می‌شود.

۲. برای توضیح بیشتر به کافی دار الحدیث، ج ۱۱، ص ۷۳٦، پاورقی ۸ رجوع کنید.

۳. من لایحضره الفقیه، ج ٤، باب ما یجب به التعزیر و الحد...، ص ۳٦، ح ۵۰۲۸.

٤. تهذیب الاحکام، ج ۷، ص ۳۸۳، ذیل حدیث ۲۰.

کافی[1] و تهذیب[2] همین روایت با واسطه‌ی ابی ایوب از یزید الکناسی نقل شده است. و از سوی دیگر روایت مذکور در تهذیب نیز دلالتی بر نقل بی‌واسطه‌ی حسن بن محبوب از یزید الکناسی ندارد؛ زیرا ابتدا شیخ روایتی را از احمد بن محمد بن عیسی نقل می‌کند که در آن حسن بن محبوب با واسطه‌ی ابوایوب از یزید الکناسی روایت کرده است. سپس شیخ در ذیل همین روایت یادآوری می‌کند که در نقل کتاب مشیخه (یعنی کتابی که مؤلفش حسن بن محبوب است) از یزید الکناسی روایت دارای زیاده‌ای است که عبارتست از....... همانطور که مشاهده می‌کنید از این عبارت نمی‌توان استظهار کرد که در کتاب مشیخه، حسن بن محبوب بدون واسطه از یزید الکناسی روایت کرده است بلکه شیخ با این عبارت تنها به اختلاف دو کتاب احمد بن محمد بن عیسی و کتاب مشیخه‌ی حسن بن محبوب در نقل متن روایت یزید الکناسی اشاره دارد.

دلیل پنجم: کثرت نقل اجلاء

به نظر می‌رسد کثرت نقل اجلاء از یک شخص را می‌توان از اَمارات وثاقت او محسوب کرد. از این رو ابتدا به شکل اجمالی به توضیح این اماره می‌پردازیم و در ادامه تطبیق آن را بر مقام مورد بررسی قرار می‌دهیم.

تبیین: در شرح این اماره باید گفت: با دو روش می‌توان از کثرت نقل اجلاء، وثاقت یک راوی را نتیجه گرفت:

۱. اثبات غیر مستقیم وثاقت مروی عنه: در این روش، وثاقت مروی عنه از وثاقت او نزد راویش کشف می‌شود. که خود این کشف به دو بیان قابل تبیین است:

بیان اوّل: هنگامی که یک راوی روایات زیادی را از یک شخص نقل می‌کند، این امر به طور عادی از وثاقت آن شخص نزد آن راوی پرده برمی‌دارد.

همانطور که مشاهده می‌کنید، این بیان متوقف بر آن است که یک راوی روایات زیادی از یک شخص داشته باشد. از این رو اگر شخصی روایات بسیاری داشته باشد ولی مقدار روایات هر راوی از او به تنهایی کثیر نباشد، این بیان درباره‌ی او پیاده نخواهد شد.

بیان دوّم: هنگامی که راویان در مجموع روایات زیادی از یک شخص نقل می‌کنند، با توجه به آنکه از سویی معمولاً روایات برای عمل نقل می‌شده‌اند و از سویی نیز احتمال

---

۱. الکافی، ج ۷، باب حد المرأة التی لها زوج فتزوج...، ص ۱۹۲، ح ۲.

۲. تهذیب الاحکام، ج ۱۰، باب حدود الزنی، ص ۲۰، ح ۶۱.

اثبات اعتبار تمام این روایات با قرائن خارجی (یعنی غیر از وثاقت راوی) امری است بعید؛ باید نتیجه گرفت که وثاقت این شخص دست کم نزد برخی از این راویان ثابت بوده است.

البته شرط این بیان، ثقه بودن تمام یا اکثر راویان از آن شخص است.

بر خلاف بیان قبلی در این بیان لازم نیست روایات یک راوی به تنهایی کثیر باشد بلکه کثرت مجموعی کافی است.

در پایان تذکر این نکته ضروری است که روش اول (اثبات غیر مستقیم وثاقت مروی عنه) با هر دو بیانش نه تنها متوقف بر عدم ورود تضعیف در مورد مروی عنه از سوی ائمه‌ی رجال نیست بلکه وثاقت مستفاد از این روش با تضعیف ائمه‌ی رجال تعارض می‌کند و حتی بر آن مقدم می‌شود چرا که این راویان از نظر زمانی به آن شخص نزدیک تر بوده‌اند.

۲. اثبات مستقیم وثاقت مروی عنه: در این روش به طور مستقیم از کثرت روایات یک شخص، وثاقت او نتیجه گرفته می‌شود. از این رو علاوه بر آنکه کثرت باید در حد قابل توجهی باشد، هیچ تضعیفی نیز نباید در مورد مروی عنه وجود داشته باشد. بنابراین اثبات وثاقت یک شخص با این روش آسان نیست.

تطبیق: بعد از تبیین اجمالی این اماره، نوبت به تطبیقش بر مقام می‌رسد.

در این زمینه باید گفت: با بررسی روایات روشن می‌شود که با حذف مکررات سیزده روایت با عنوان یزید الکناسی نقل گردیده است که از این میان، شش روایت را ابو ایوب، پنج روایت را هشام بن سالم، یک روایت را علی بن رئاب و یک روایت را نیز جمیل بن صالح نقل کرده است.

همانطور که مشاهده می‌کنید گر چه روایات هر راوی به تنهایی کثیر نیست و مجموع آنها روی هم رفته نیز از عدد سیزده فراتر نمی‌رود لکن با توجه به آنکه اولاً تمام راویان از یزید الکناسی از ثقات و اجلاء هستند و ثانیاً روایات منقول از او روایات مفصل، طولانی و ویژه‌ای هستند و ثالثاً بیشتر روایات او از محتوایی فقهی و الزامی برخوردارند، ادعای استظهار وثاقت یزید الکناسی نزد این راویان گزاف نیست گرچه قطع‌آور هم نیست.

با توجه به مطالب فوق، باید گفت که در مقام تنها بیان دومِ روش اثبات غیر مستقیم وثاقت مروی عنه، قابل تطبیق است.

دلیل ششم: وقوع در روایات مورد فتوی

تبیین: یکی دیگر از امارات وثاقت یک شخص، ذکر و عدم نقد روایات او در کتبی است که به منظور عمل نگاشته شده‌اند. به عبارت دیگر وقوع یک شخص در اسناد روایات مورد فتوا، نشانه‌ی وثاقت اوست؛ زیرا گرچه فتوا دادن به یک روایت با وثاقت راویان آن ملازم نیست و می‌تواند به سبب قرائن خارجی باشد لکن هر چه بر تعداد این روایات افزوده گردد، احتمال اعتماد بر قرائن خارجی ضعیف و احتمال وثاقت راویان قوی می‌گردد.

اثبات وثاقت یک شخص از رهگذر این اماره به دو روش ممکن است، انجام پذیرد:

۱. اثبات مستقیم وثاقت: در این روش، از نقل روایات یک شخص در کتب فتوایی و عدم رد آنها به ضمیمه‌ی عدم ورود تضعیف در مورد او، وثاقت آن شخص نتیجه گرفته می‌شود.

۲. اثبات غیر مستقیم وثاقت: در این روش از نقل شدن روایات یک شخص در کتاب‌های فتوایی، وثاقت آن شخص نزد صاحبان کتب اثبات شده و سپس از این طریق، وثاقت واقعی آن شخص احراز می‌گردد.

شرح مطلب آنکه: نقل روایات متعدد یک شخص در کتب فتوایی بدون خدشه در آنها و بدون اشاره به وجود قرائن خارجی، به منزله‌ی شهادت عملی صاحبان آن کتب بر وثاقت آن شخص است و این شهادت معتبر است. با توجه به توضیحات فوق، روشن می‌گردد که در این روش عدم ورود تضعیف، دخالتی در اثبات وثاقت ندارد و تنها نشان دهنده عدم معارض است.

تطبیق: اثبات وثاقت یزید الکناسی با این اماره ممکن است؛ زیرا هم شیخ صدوق در کتاب فتوایی خود یعنی من لا یحضره الفقیه از او روایت کرده بدون آنکه در او خدشه نماید و هم محدث کلینی در کتاب معتبر کافی.

دلیل هفتم: قاعده مشاهیر

یکی از راه های توثیق افراد، تمسک به قاعده‌ی مشاهیر است. شایسته است ابتدا توضیحی اجمالی پیرامون این قاعده داده شود و سپس تطبیقش در مقام مورد بررسی قرار گیرد.

تبیین: به نظر می‌رسد عدم ورود تضعیف در مورد راویان مشهور و شناخته شده، نشان از وثاقت آنها دارد؛ چرا که معمولاً اگر راویان مشهور، ضعف و قدحی داشته باشند، پنهان نمانده و نقل می‌گردد.

اثبات وثاقت با استفاده از این قاعده از دو راه ممکن است:

۱. از شهرت یک فرد و عدم ورود تضعیف در مورد او، مدح و وثاقتش استظهار گردد.

۲. شهرت یک فرد و عدم ورود تضعیف در مورد او، کاشف از حسن ظاهرش باشد و حسن ظاهر نیز اماره‌ی بر عدالت او قرار گیرد. لکن از آنجایی که در وثاقت علاوه بر عدالت، ضابط بودن نیز شرط است، باید اصالة الضبط نیز ضمیمه شود تا وثاقت فرد اثبات گردد.

همانطور که مشاهده می‌کنید، این قاعده بر دو پایه‌ی اساسی استوار است: شهرت فرد و عدم ورود تضعیف. از این رو دغدغه‌ی اصلی پیرامون این قاعده، احراز صغرای این دو امر است.

تطبیق: از توضیحات فوق روشن شد که تطبیق قاعده بر یک مصداق، نیازمند احراز دو امر است:

۱. شهرت راوی

۲. عدم ورود تضعیف

درباره‌ی یزید الکناسی باید گفت: امر اول (شهرت) اگر چه قابل احراز است لکن امر دوم محرز نیست.

شرح مطلب آنکه: شهرت یزید الکناسی را می‌توان از سئوالاتی که از امام علیه السلام پرسیده است[1] و یا از پاسخ امام علیه السلام به او[2] و نیز از کلام الدارقطنی که می‌گوید او از شیوخ شیعه بوده است،[3] احراز کرد.

لکن عدم ورود تضعیف در مورد او محرز نیست؛ چرا که نام او تنها در کتاب رجال

---

۱. سئوالات او معمولاً سئوالاتی است که هم نشان از فقیه بودن او دارد و هم نشان می‌دهد او فردی بوده است که دیگران مسائل شرعی خود را از او سئوال می‌کرده‌اند؛ لذا سئوالات جزئی و دقیق پرسیده است.

۲. امام علیه السلام او را با کنیه خطاب کرده‌اند هم چنین در یک روایت به او می‌فرمایند که به فردی از اصحاب دستور بدهد... (رجوع کنید به: الکافی، ج ۵، ص ٤١٦، باب الرجل یفجر بالمرأة...، ح ۹.) و این خود نشان از این دارد که او فردی است که از نظر عرفی چنین جایگاهی داشته است.

۳. المؤتلف و المختلف، ج ۱، ص ۱۷۵.

شیخ در زمره‌ی اصحاب امام صادق علیه السلام آمده است که عدم تضعیف در آن ارزش چندانی ندارد؛ زیرا شیخ در این کتاب به ویژه در بخش اصحاب امام صادق علیه السلام نادراً به مدح یا ذم روات مبادرت کرده است. بله اگر نام او در کتابی مانند فهرست شیخ یا رجال نجاشی که بنای مؤلفینشان بر ذکر ضعف راویان است ذکر می‌شد، در آن صورت احراز عدم ورود تضعیف ممکن بود.

نتیجه‌ی بررسی تطبیق این قاعده در مقام آن است که این قاعده به تنهایی نمی‌تواند وثاقت یزید الکناسی را اثبات نماید.

نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد که گر چه بیشتر ادله‌ی پیشین به تنهایی برای اثبات وثاقت یزید الکناسی کافی نیستند ولی با ضمیمه کردن این ادله به یکدیگر خصوصاً دو دلیل «کثرت نقل اجلاء از او» و «وقوع در روایات مورد فتوی» می‌توان حکم به وثاقت یزید الکناسی نمود.

فهرست منابع

۱. اختیار معرفة الرجال، محمد بن الحسن الطوسی، تحقیق: حسن مصطفوی، مشهد، موسسه نشر دانشگاه مشهد، چاپ اول، ۱٤۹۰ هـ ق.

۲. الاکمال فی رفع الارتیاب عن المؤتلف و المختلف فی الاسماء و الکنی و الانساب، علی بن هبة الله بن ماکولا، بیروت، دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱٤۱۱ هـ ق.

۳. الغیبة، محمد بن ابراهیم نعمانی، تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران، نشر صدوق، چاپ اول، ۱۳۹۷ هـ ق.

٤. الفهرست، محمد بن الحسن الطوسی، تحقیق: سید محمد صادق آل بحر العلوم، نجف، المکتبة الرضویة، چاپ اول، بی تا.

۵. الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تصحیح وتحقیق و تعلیق: علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیة، چاپ پنجم، ۱۳۸٤ هـ ش.

٦. المؤتلف و المختلف، علی بن عمر الدارقطنی، بیروت، دار الغرب الاسلامی، چاپ اول، ۱٤۰٦هـق.

۷. تبصیر المنتبه بتحریر المشتبه، ابن حجر عسقلانی، بیروت، المکتبة العلمیة، بی تا.

۸. تهذیب الاحکام فی شرح المقنعة، محمد بن الحسن الطوسی، تهران، دار الکتب الاسلامیة، چاپ چهارم، ۱٤۰۷ هـ ق.

۹. خلاصة الاقوال فی معرفة احوال الرجال، حسن بن یوسف حلی، نجف، منشورات المطبعة الحیدریة، چاپ دوم، ۱۳۸۱ هـ ق.

۱۰. دلائل الامامة، محمد بن جریر طبری، قم، بعثت، چاپ اول، ۱٤۱۳ هـ ق.

۱۱. رجال ابن داود، ابن داود حلی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ هـ ق.

۱۲. رجال البرقی – الطبقات، احمد بن محمد بن خالد برقی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، بی چا،

۱۳۸۳ هـ ق.
۱۳. رجال الطوسی، محمد بن الحسن الطوسی، تحقیق: جواد قیومی، قم، دفتر انتشارات اسلامی‌وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ سوم، ۱٤۲۷ هـ ق.
۱٤. رجال النجاشی، احمد بن علی نجاشی، تحقیق: سید موسی شبیری زنجانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی‌وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ ششم، ۱٤۱۸ هـ ق.
۱۵. قاموس الرجال، محمد تقی تستری، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ۱٤۱٤ هـ ق.
۱٦. لسان المیزان، ابن حجر عسقلانی، بیروت، دار البشائر الاسلامیة، چاپ اول، ۱٤۲۳ هـ ق.
۱۷. معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة، سید ابوالقاسم خویی، قم و بیروت، منشورات مدینة العلم – دار الزهراء للطباعة و النشر و التوزیع، بی تا.
۱۸. من لایحضره الفقیه، محمد بن علی بن بابویه، تصحیح و تحقیق و تعلیق: علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی‌وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ۱٤۱۳ هـ ق.
۱۹. مناقب آل ابی طالب علیهم السلام، ابن شهرآشوب مازندرانی، قم، علامه، چاپ اول، ۱۳۷۹ هـ ق.
۲۰. موسوعة الامام الخوئی، سید ابوالقاسم خویی، قم، موسسة احیاء آثار الامام الخوئی، چاپ اول، ۱٤۱۸ هـ ق.

هم چنین در نوشتن این رساله از نرم افزارهای جامع فقه اهل بیت، جامع الاحادیث و درایة النور که محصول مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی هستند، استفاده شده است.

تا اجتهاد

فصل‌نامه‌ی علمی- تخصصی

سال چهارم، پیش‌شماره‌ی سیزدهم، زمستان ۹۳

فقه فناوری

گفتگو با حجت‌الاسلام و المسلمین دکتر حمید شهریاری

حجت‌الاسلام و المسلمین حمید شهریاری دی‌ماه ۱۳۴۲ در تهران به دنیا آمد. تحصیلات متوسطه خود را در دبیرستان خوارزمی (شریعتی) در میدان بهارستان گذراند و در سال ۱۳۶۰ دیپلم گرفت. همان سال به حوزه علمیه قم رفت و دروس سطح حوزه را در مدت شش سال به پایان رساند. در این سال‌ها در پایه هفتم حوزه (رسایل و مکاسب) شاگرد اول شد و از دست آیات عظام وقت و حضرت امام قدس سره الشریف جوایزی دریافت کرد.

وی در کنار تحصیل، به تدریس دروس حوزوی شامل ادبیات، منطق، کلام، فقه و اصول و نیز زبان‌آموزی انگلیسی در کنار زبان عربی اشتغال داشت و پس از طی دوره آموزشی سطح حوزه، به مدت ده سال در درس خارج فقه و اصول استادانی همچون آیت‌الله سید کاظم حائری و مرحوم آیت‌الله شیخ جواد تبریزی، به‌طور مستمر شرکت کرد.

او از همان ابتدا به علوم عقلی از جمله دروس منطق و فلسفه علاقه داشت و در همین سال‌ها با مسافرت یک‌ساله به کشور نیوزیلند با دنیای غرب آشنا شد. پس از بازگشت از سفر ضمن ادامه دروس حوزه، به مطالعه و تحقیق در علوم عقلی جدید ازجمله کلام جدید، فلسفه اخلاق، فلسفه دین، منطق جدید، الهیات مسیحی و یهودی و علوم وابسته به آنها دربنیاد باقرالعلوم علیه‌السلام آن زمان همت گماشت. همزمان در دانشگاه تربیت مدرس قم پذیرفته شد و کارشناسی ارشد الهیات و معارف اسلامی را با نگارش رساله‌ای با عنوان «شورا در فتوا» به پایان رساند. این اثر بعدها به‌عنوان پژوهش برتر در حوزه دین معرفی و تقدیر شد. شهریاری، دوره دکتری فلسفه تطبیقی را در دانشگاه قم گذراند و با سفری یک‌ساله در سال ۱۳۸۱ به‌عنوان دانشجوی مدعو در دانشگاه

منچستر به فعالیت علمی و تحقیقی پرداخت. یکی از نتایج این سفر نگارش اثری پژوهشی- انتقادی است که چند سال بعد با عنوان «فلسفه اخلاق در تفکر غرب از دیدگاه السدیر مک‌اینتایر» منتشر شد و جوایز متعددی از جشنواره‌های کتاب از جمله کتاب سال جمهوری اسلامی ایران را به خود اختصاص داد.

حمید شهریاری از سال ۱۳۷۵ مدیریت مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی قم را بر عهده دارد. او همچنین عضو هیئت علمی سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت) است و در دوره‌هایی فعالیت‌هایی نظیر، معاونت پژوهشی و ریاست مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی «سمت» را بر عهده داشته است. در سال ۱۳۸۴ تصدی دبیری شورای عالی اطلاع‌رسانی را برعهده‌گرفته است و در سال ۱۳۸۸ به‌عنوان معاون رئیس قوه قضاییه و رئیس مرکز آمار و فنّاوری اطلاعات قوه قضائیه منصوب شد. در همین زمینه و با حکم مقام معظم رهبری از سال ۱۳۹۰ به‌عنوان عضو حقیقی اولین دوره شورای عالی فضای مجازی انتخاب شده است. وی هم اکنون مشغول تدریس درس خارج فقه فناوری‌های نوین است.

● تا اجتهاد: لطفا به عنوان اولین سئوال، تعریفی از فقه فناوری ارائه فرمایید.

«فقه» در اصطلاح؛ به معنای علم و آگاهی دقیق نسبت به علوم دین و احکام الهی و توان استنباط آنها از طریق ادله تفصیلی کتاب، سنت، عقل و اجماع است. بنا بر این فقهِ مضاف، به شناخت احکام شرعی و الهی افعال مضاف الیه خود می‌پردازد؛ همچون فقه معاملات و فقه عبادات. به عبارت دیگر گزاره فقهی، گزاره‌ای است که از حکم شرعی افعال اختیاری انسان سخن می‌گوید؛ یعنی موضوع آن، فعل اختیاری انسان و محمول آن، احکام شرعی؛ اعم از احکام تکلیفی پنج‌گانه یا احکام وضعی است که به طور مستقیم یا غیر مستقیم در ارتباط با افعال اختیاری انسان است؛ مانند زوجیت، ملکیت، صحت، بطلان، شرطیت، مانعیت، تأخر، تقدم، مقدمیت و مانند آن. خوب روشن است که در این حال فقه عبارتست از علم به این گزاره‌ها.

وقتی از فقه فناوری سخن می‌گوییم یعنی از آن بخش از افعال اختیاری انسان سخن گفته‌ایم که به فناوری مربوط می‌شود. از یک منظر فناوری یکی از افعال اختیاری انسان است و تعریف آن عبارت است از ساخت، اصلاح، کاربرد و آگاهی از چگونگی کار با ابزارها، ماشین‌ها، مهارت‌ها، هنرهای حرفه‌ای، نظام‌ها، یا روش‌های سازماندهی یا مجموعه‌ای از آنها برای حل مشکل یا انجام یک کار خاص. این امور همه بخشی از افعال اختیاری انسان هستند. بنابر این؛ فقه فناوری عبارت است از علم به گزاره‌های فقهی که مربوط به این بخش از افعال اختیاری انسان است که در تعامل با فناوری است.

بنابر این اگر برای انسان سئوال پیش آید که مثلاً آیا ساخت ماهواره یا سلاح هسته‌ای

حلال است یا حرام، یا حکم شرعی ارسال انواع پیامک‌های متنی، صوتی و تصویری چیست؟ و آیا مجاز است که این پیامک‌ها را برای دیگران بفرستد یا از دیگران بگیرد؟ پاسخ چیست؟ این ها نمونه‌هایی از کاربرد فناوری محسوب می‌شود که پاسخ به آنها را باید در فقه فناوری جستجو کرد.

• تا اجتهاد: ضرورت و اهمیت ورود فقه در فناوری‌های نوین را بیان فرمایید.

در عصر حاضر سبک زندگی انسان تغییر کرده و نوع رفتارهای او متفاوت گشته و این تفاوت نیز به سمت بنیادین شدن به پیش می‌رود. اگر به صد و پنجاه سال پیش برگردید و ببینید انسان‌ها در چه وضعی زندگی می‌کرده‌اند؛ از خوراک و پوشاک گرفته تا سفر، تفریح، بهداشت، درمان، مسکن و شهرسازی، حمل و نقل، ارتباطات، آموزش و... در می‌یابید که تمام اینها دگرگون شده و تحولات جدیدی در هر کدام پدید آمده که برای انطباق با جامعه اسلامی و سبک زندگی اسلامی- ایرانی، نیازمند مطالعه، بررسی جدید و بازتعریف است و در این فرآیند همگون و همسان‌سازی است که ضرورت و اهمیت فقه فناوری آشکار خواهد شد.

شاید در بدو امر، به نظر برسد که ما امروز، همان‌گونه نماز می‌خوانیم و روزه می‌گیریم که قبلاً می‌خوانده‌ایم، عبادات ما فرقی نکرده و به همان‌صورت که در صدر اسلام تشریع شده است، اکنون نیز به جا می‌آوریم. بنابر این تحولات عصر حاضر ناشی از فناوری‌های نوین نمی‌تواند تغییری در اعمال عبادی ما ایجاد کند. آری، این سخن تا حدودی در بخش‌هایی از عبادات شخصی درست است، ولی واقعاً در حوزه فقه معاملات و نیز بخشی از فقه عبادات که جنبه اجتماعی دارد، صادق نیست. چرا که انسان با تأثیرپذیری از فناوری‌های نوین تغییراتی در رفتارهای خود داده است. حتی گاهی، نوع رفتار او نسبت به گذشته به صورت بنیادینی تغییر کرده، یا لااقل پرسش‌های جدیدی برایش مطرح شده که به فناوری مربوط است. مثلاً انجام مناسک حج در حال حاضر، سئوالاتی اساسی برای مسلمانان ایجاد کرده است که دویست سال پیش مطرح نبوده است. اموری همچون قربانی کردن در کشتارگاه‌های مکانیزه، طواف در طبقات جدید، رمی جمرات در طبقات، طی طریق با وسائل حمل و نقل عمومی، افزایش چشم‌گیر حجاج و اموری از این دست؛ نوع رفتارهای ما را در مناسک حج دگرگون ساخته و احکام شرعی و اعمال عبادی ما را در این کنگره جهانی در معرض اجتهادی نوین قرار داده است. بخشی از این تغییرات رفتاری، به دلیل رفع محدودیت‌های زمانی و مکانیِ برخاسته از فناوری

شکل گرفته است. این امر پرسش‌های جدیدی برای بشر ایجاد می‌کند که ضرورت دارد بدانها پرداخته شود. مثلاً آیا مجازیم جمرات را بلندتر بسازیم، تا رمی آنها در چند طبقه میسور باشد؟ آیا مجازیم پس از ساخت از طبقات بالا رمی کنیم؟ و سئوالاتی از این قبیل که برآمده از فناوری‌های نوین در عرصه ساخت و ساز بوده و مسئولیت پاسخگویی به آن، برعهده فقه فناوری است. حتی در مورد عباداتی فردی، مانند نماز و روزه نیز که ممکن است به نظر نرسد در عصر جدید با تحولاتی روبرو شده باشد، پرسش‌هایی جدید مطرح شده که به فناوری مربوط است. اگر فناوری‌های نوین نبود ما نمی‌توانستیم در قطب زندگی آسوده‌ای داشته باشیم یا به مریخ سفر کنیم یا در مدار کره زمین در ایستگاه‌های فضایی برای مدتی طولانی بمانیم. حال که فناوری چنین امکاناتی را فراهم آورده، پرسش‌های جدیدی در خصوص اعمال عبادی ایجاد شده که در صد سال پیش مطرح نبوده است. از جمله اینکه نماز و روزه در فضا یا کره مریخ یا در قطب چگونه است؟ اگر به قطب رفتیم، نمازهای یومیه خود را در چه وقت بخوانیم؟ کدام افق زمین ملاک برای عمل است؟ اگر به مریخ سفر کردیم، برای نماز و روزه افق زمین ملاک است یا افق مریخ؟ بنابراین می‌بینید که حتی در اعمال عبادی شخصی نیز پرسش‌های جدیدی پیش آمده که فناوری موجب پدید آمدن آن گردیده است.

برخی از جامعه‌شناسان گفته‌اند که فناوری، تعاریف و مفاهیم کاربردی بشر را نیز دست‌خوش تحول کرده است. مثلاً فقها در تعریف اصطلاحی غصب گفته‌اند: «الغصب هو الاستقلال بإثبات الید علی مال الغیر عدواناً»[1]؛ تعریف روشن است؛ یعنی کسی مال غیر را به صورت عدوانی بردارد و در اختیار بگیرد. اگر چه در منابع فقهی بحث‌هایی در این تعریف هست و برخی به این تعریف اشکالاتی وارد کرده‌اند که در جای خود باید بحث شود؛ مثلاً اینکه غصب با سرقت چه تمایزی دارد؟ نمی‌خواهم وارد این بحث‌ها شوم. حال بر مبنای همین تعریف اگر کسی دست‌نوشته‌ها و تألیفاتی داشت و با بهره‌گیری از فناوری در یک فایل رایانه‌ای ذخیره کرده بود، کسی آمد و بدون اجازه این فایل را برداشت و برد و به اصطلاح غصب کرد، یا آن را دزدید.

در تعریف سنتی از غصب وقتی چیزی غصب می‌شد، آن چیز، دیگر سر جای خودش نبود؛ شما می‌رفتید و می‌دیدید که نسخه کتابی که تا حالا روی تاقچه بوده، سرجایش نیست و دیگری آن را برده و آن را در اختیار گرفته و آن چیز، دیگر در اختیار شما

---

۱. شرائع الاسلام، ج۳، ص۱۸٤.

نیست. شما بر آن استقلال یا استیلائی ندارید. اما در فناوری‌های نوین این امکان پیش آمده که کسی نسخه فایل شما را غصب کند اما آن فایل همچنان سرجای خودش باشد. این چه نوع غصبی است که کالا را از شما برده‌اند اما آن چیز همچنان در کف دست‌های شماست!!! این خاصیت فناوری است که تعاریف و مفاهیم را دگرگون یا پیچیده می‌کند. البته این نظر افراطی قابل بحث است؛ ولی به هر حال لازم است قیودی به تعاریف سنتی بزنیم، یا حداقل لازم است نگاه خود به احکام پیشین را تغییر دهیم.

فناوری موضوعات جدیدی را پیش روی ما آورده که قبلاً چندان کاربردی نبوده است. مثلاً آیا می‌توان اعضای بدن خود را در حال سلامت و زنده بودن به دیگری اهدا کنیم؟ آیا می‌توانیم اعضای بدن مردگانمان را به بیماران هدیه کنیم یا بفروشیم؟ آیا می‌توان به زوجین نابارور تخمک یا اسپرم دیگری را هدیه داد؟ آیا زوجه نابارور می‌تواند گامت موجود در رحم خود را به یک رحم استیجاری انتقال دهد؟ آیا تأسیس بانک اسپرم و تخمک برای بهینه‌سازی نسل یا اهداف درمانی مجاز است؟ در شرائط باروری با فناوری‌های نوین به وسیله اسپرم یا تخمک دیگری یا رحم جایگزین کدام‌یک از صاحبان تخمک یا رحم یا اسپرم، والدین نوزاد محسوب می‌شوند و نحوه ارث‌بری فرزند از آنان چگونه است؟ آیا خرید و فروش اسپرم یا تخمک یا اجاره رحم جایز است؟ آیا جایز است با دست‌کاری فناورانه جنس نوزاد را انتخاب کرد؟ آیا با تغییرات ژنتیکی مجازیم قد فرزندانمان را یا رنگ موها یا چشمانشان را انتخاب کنیم؟ آیا نسل‌های آینده حقی دارند که ما در انتخاب‌هایمان باید آن را رعایت کنیم؟ آیا می‌توانیم انسانی کاملاً شبیه به انسان دیگر را از روی ژنوم انسانی او بسازیم؟ و بسیاری پرسش‌های دیگر که با گسترش فناوری پدیدار گشته است.

حکم رفتارهای فناورانه بشری در عصر حاضر در کارهایی همچون قطع درختان جنگل به طور گسترده، صید دسته‌جمعی شکار و ماهی، استفاده از سوخت‌های فسیلی و گرم شدن زمین چیست؟ آیا ما مسئولیتی شرعی در قبال بهره‌برداری‌های فناورانه در محیط زیست خود داریم؟ آیا حفظ نسل حیوانات و گیاهان از طرقی که اینک فناوری در اختیار قرار داده یک وظیفه شرعی است؟ اگر شکار گسترده یک حیوان، موجب انقراض آن گردد، کار حرامی صورت گرفته است؟ مانند شکار گسترده نهنگ‌های دریایی با ابزارهای فناورانه راداری برای کشف آنها در زیر دریا. آیا پالایش محتوای شخصی در شبکه‌های رایانه‌ای مجاز است؟ آیا دولت می‌تواند برای توزیع مناسب یارانه‌ها حساب‌های شخصی

شهروندان را بررسی کند؟ اگر این بررسی بدون سرکشی به حساب‌ها و بدون عوامل انسانی و تنها به وسیله رایانه و به صورت هوشمند و خودکار باشد چطور؟ آیا نصب دوربین برای کنترل ترافیک شهروندان یا کارمندان یک اداره جایز است؟ آیا این کار نقض حریم خصوصی آنان نیست؟ آیا مجازیم اطلاعات مکالمات شهروندان را ذخیره کنیم، یا آنها را به این وسیله برای مدیریت جامعه طبقه‌بندی کنیم؟ آیا دولت‌ها یا مدیران سازمان‌ها می‌توانند برای مدیریت بهتر یا جلوگیری از خطرات؛ پست الکترونیکی آنان را بازخوانی کنند؟ در چه شرایطی این کار مجاز است؟ در این شرائط، چه کسانی به این کار مجازند؟

بخشی از فناوری به سازمان‌دهی‌های نوین بشری باز می‌گردد. یعنی سازمان‌های جدید، فعالیت‌ها و عملکرد و مشاغل نوینی را برای بشر رقم زده و ایجاد کرده است که نیازمند بررسی‌های فقهی هستند. این بخش از بحث را در یکی از جلسات فقه فناوری بیان کرده‌ام و در مجله ره‌آورد نور به چاپ رسیده است که در اینجا مجال بازخوانی آن نیست. این سئوالات نشان می‌دهد که تا چه حد رسیدگی و پاسخ‌یابی برای پرسش‌هایی که فناوری موجب آن گشته در فقه ضرورت دارد. با این ملاحظات ما نمی‌توانیم به مباحث سنتی فقهی بسنده کنیم و امیدوار باشیم که نسخه عملی و عینی از اسلام را برای بشر امروز عرضه کرده‌ایم. از نگاه ما ابوابی در فقه فناوری گشوده شده است که دیر یا زود باید به آنها ورود کرد و نسل جدید را در جامعه اطلاعاتی از سرگردانی نجات داد. از این روست که پرداختن به این مسائل و نظریه‌پردازی در آنها برای فقه‌پژوهان حائز اهمیت است.

• تا اجتهاد: پیشینه بحث از فقه فناوری‌های نوین از نظر حضرتعالی چیست؟

یک وقت استاد محترم حضرت آیه الله استادی می‌فرمودند من چیزی در کلمات متأخرین ندیدم که بگویند جدید است و همان‌ها را به نحوی در کلمات قدمای اصحاب نیابم. این حرف یعنی ما هر چه جدید بیان کنیم، به نوعی در کلمات گذشتگان اثرش به اشاره یا تصریح یافت می‌شود. این نشان از تتبع ایشان در کلمات بزرگان دارد. به یک معنا ما حرف جدیدی نداریم. بالأخره در همین اواخر یعنی در صد سال اخیر، استفتائاتی از بزرگان شده و در باب برخی از پرسش‌ها که مطرح کردم، جواب‌هایی وجود دارد که در کتابهای اجوبة الاستفتائات صد سال اخیر قابل بازخوانی است. همچنین برخی از فقها در زمان قدیم فرض‌هایی را مطرح کرده‌اند که به سئوالات ذکر شده مربوط است؛ مثل

بحثی که سید در عروه در کتاب الصوم در بحث از طرق ثبوت هلال ماه مبارک رمضان در مسأله دهم آورده که حکم نماز و روزه در جایی که شش ماه شب است و شش ماه روز چیست. گاهی فقها از موضوعاتی فرضی بحث کرده‌اند؛ اما در آن زمان‌ها تقریباً یا اصلاً مبتلابه نبوده یا صرفاً یک بحث فرضی است. اما اینک مباحث ما یک مباحث عینی و دارای مخاطبان گسترده است. همچنین فقهای معاصر جواب‌های جدیدی در بسیاری از سئوالاتی که در بالا آمد تولید کرده‌اند که بیشتر به صورت استفتائات بوده است و حتی در این اواخر برای برخی بحث‌ها نیز استدلال‌هایی در منابع فقهی جدید آمده و حتی برای برخی از آنها کتاب‌های مستقلی نوشته شده و پایان‌نامه‌هایی تدوین شده است که موارد آن نیز کم نیست. اما بحث از فقه فناوری به صورتی یکپارچه و در یک تدوین یا بحثی واحد تا آنجا که بنده اطلاع دارم وجود نداشته است و دارای سابقه نیست. وقتی می‌گوییم بحث نشده منظور این نیست که هیچ اثری از آنها نیست؛ منظور نفی طرح نظام‌مند آن است. همچنین نظریه‌پردازی نیز در کتاب‌های مشهور فقهی در زمینه فقه فناوری‌های نوین کمتر مشاهده شده و اگر هم هست در ذیل مباحث دیگر و به صورت فرعی بحث شده. بنابر این بحث مستقل و با این عنوان تا آنجا که بنده اطلاع دارم برای اولین بار است که در حوزه‌های علمیه ما مطرح می‌شود.

• تا اجتهاد: سرفصل‌های مسائل فناوری‌های نوین از نظر حضرتعالی چیست؟

آنچه ما در سرفصل‌های اولیه بحث خود در دو سه سال پیش مطرح کردیم، شامل امور ذیل است که البته استقصای تامی صورت نگرفته و این فهرست قابل افزایش است. اینها انواعی از این فناوری‌های نوین است که در ذیل خود مسائلی فقهی را پدید آورده که فهرستی از هر یک از آنها در مباحثاتمان بیان گردیده است. در اینجا فقط فهرست موضوعات فناوری‌های نوین را ذکر می‌کنم که در حال بررسی مسائل فقهی آنها هستیم:

- فناوری اطلاعات و ارتباطات،
- فناوری‌های تولید مثل،
- مهندسی ژنتیک،
- کاربرد فناوری برای بهره‌برداری از محیط زیست،
- اهدا و پیوند اعضا و کشت بافت،
- فناوری کنترل و مدیریت زاد و ولد،
- فناوری شبیه‌سازی،

- فناوری فضایی
- و فناوری هسته‌ای.

هر کدام از اینها نیز زیربخش‌هایی دارد که در مباحثه به ترتیب در حال بیان و بررسی آنها هستیم. مثلاً در حال حاضر بحث از حکم شرعی حفظ حریم خصوصی در فناوری اطلاعات و ارتباطات است که یکی از محورهای اصلی فقه فناوری اطلاعات است. در باب هر یک از این فناوری‌ها مسائلی فقهی وجود دارد که در فرصت خود تبیین می‌گردد.

• تا اجتهاد: روش تحقیق در فقه فناوری چگونه است؟ آیا همان روش‌های فقه عمومی در فقه فناوری کاربرد دارد یا نیازمند به روش دیگری است؟

روش تحقیق مسائل فقهی در فقه فناوری با روش تحقیق و استخراج احکام در فقه عمومی علی الاصول تفاوتی ندارد؛ زیرا اگر موضوعات فقهی عوض شود، روش فقاهتی عوض نمی‌شود؛ ما در معاملات به همان روشی تحقیق می‌کنیم که در عبادات تحقیق می‌کنیم. بله گاهی در بخشی از فقه از برخی ادله بیشتر استفاده می‌شود.

ولی با این وجود یک فرق هست و آن اینکه موضوعات مسائل با هم تفاوت دارند و هر کس در آن موضوعات مهارت بیشتری داشته باشد، بهتر می‌تواند از آنها بحث کند. نقل است که یکی از فقهای مشهور گفته است که من همه موضوعات فقهی را خوب حلاجی کرده بودم به جز بحث حج و بحث دماء ثلاثه. حج را رفتم و خوب فهمیدم اما بحث از دماء ثلاثه همچنان برای من مباحثی پنهان دارد. خوب کسی که تجربه کاری را داشته باشد، بهتر از کسی که تجربه آن را ندارد می‌تواند آن مسأله را تحلیل و بررسی کند؛ این امر واضحی است. بداهتاً کسی که آشنایی با فناوری‌های نوین داشته باشد، بهتر از دیگران می‌تواند مسائل آن را تحلیل و بررسی فقاهتی کند.

خصوصیتی در مباحث فناوری‌های نوین وجود دارد که موجب شده این امر تاکنون در حوزه‌های علمیه شایع نباشد. اول اینکه بحث از فقه فناوری‌های نوین نیازمند شناخت فناوری‌های نوین است. اگر شناخت عمیقی از آنها وجود نداشته باشد، امکان بحث فقهی از آنها میسور نیست. از آنجا که خاستگاه فناوری بیشتر در دنیای غرب است، آشنایی عمیق با آنها نیازمند آشنایی با زبان فناوری است و این به سادگی در دسترس همگان نیست. اول باید کسی دقیقاً بفهمد که مثلاً گامت چیست، بعد بگوید اهدای گامت چه نکات فقاهتی پنهان دارد و حکم آن را بگوید. در عین حال کسانی که با این زبان و نیز با فناوری‌های نوین و مسائل آن آشنا هستند، نوعاً تسلطی بر روش‌های استنباط احکام

فقهی از روی ادله تفصیلی ندارند و این مانعة الجمع بودن هر چند اتفاقی است؛ ولی این یکی از دلائلی است که موجب شده این بحث به صورت یکپارچه تاکنون مطرح نشده باشد. بنابراین در عصر حاضر موضوعات و مسائل مبتلابه جامعه متفاوت، تخصصی و متنوع است وگرنه روش همان روش است.

• تااجتهاد: چه ویژگی‌هایی در استنباط مسائل فقه فناوری وجود دارد که در مسائل سنتی وجود ندارد؟

(ویژگیِ مسائل فقه فناوری، لزوم شناخت همه جانبه این فناوری‌هاست.) برخی از فقه‌پژوهان به دلیل تسلطی که بر زبان فناوری دارند، بهتر می‌توانند از ادله فقاهتی در دسترس دیگران برای استنباط مسائل فناوری استفاده کنند. چون هر ویژگی جزئی که فناوری خاصی دارد برای آنها روشن است و همین امر است که تطبیق مسأله را با مسائل مشابه سنتی و استنباط‌های مشابه سنتی راحت‌تر می‌سازد یا ظهور و بروز بیشتری در ذهن او نسبت به دیگران دارد. برای دیگرانی که آشنا نیستند، هر از چندی کسی یک ویژگی خاصی از فناوری را گوشزد می‌کند و فقیه سنتی طبق همان ویژگی نظر می‌دهد. بعد از مدتی یک ویژگی دیگر از فناوری برای فقیه سنتی آشکار می‌شود، نظر دیگری می‌دهد؛ چون به ویژگی‌های فناوری تسلط ندارد، تذبذب رأی بیشتری از او مشاهده می‌شود؛ زیرا فناوری پیوسته در تکامل، تحول و روزآمدی است. اما افرادی که ویژگی‌های مختلف یک فناوری را به طور همزمان در ذهن پرورش داده و ساخته و پرداخته کرده‌اند، با قطعیت بادوام‌تری نظر می‌دهند و پرسش‌های جهت‌دار، آنها را به ورطه یک سو نگری به مسأله نمی‌اندازد.

نکته دیگر اینکه در دنیای کنونی مسائل فناوری به صورتی جدی برای همه بشر مطرح شده و اختصاص به مسلمانان یا شیعیان ندارد. منتهی چون فقه یک دانش حوزوی است، به این صورتی که ما در باب حلال و حرام بحث می‌کنیم، کمتر در جوامع بشری از این مسائل به این صورت بحث می‌شود. چرا می‌گویم کمتر؟ چون اگر ما می‌گوییم شبیه‌سازی انسان حلال است یا حرام، در دنیای غرب نیز در ادیان دیگر همچون مسیحیت و یهودیت این پرسش‌ها مطرح است. نکته دوم در اینکه گفتم کمتر، این است که در اغلب موارد در دنیای غرب مباحث فناوری در ادبیات حقوقی و اخلاقی بروز و نمود دارد و در جوامع علمی و دانشگاهی دنیای غرب به صورتی گسترده از آن بحث می‌شود. یعنی از حقوق فناوری‌های نوین و از اخلاق فناوری‌های نوین طی صد

سال اخیر بحث‌های فراوانی شده است، طوری که به جرأت می‌توان گفت در بحث مثل حریم خصوصی در فناوری اطلاعات، صدها کتاب و مقاله نوشته شده و نظریات مختلف و گاهی متعارض و گاهی همپوشانی در تعریفِ مثلاً حریم خصوصی، عرضه شده و در هر کدام از آنها با ده‌ها صفحه نگارش در مورد آن، نظریه‌پردازی شکل گرفته است. ما در مسائل سنتی خودمان در فقه نه تنها نظریه‌پردازی‌هایی در این نوع مسائل مشاهده نمی‌کنیم؛ بلکه حتی در اغلب موارد آن، به نحو استقلالی و متمرکز نیز به بحث از حریم خصوصی نپرداخته‌ایم. اگر فهرست منابع اخلاق فناوری اطلاعات را در دنیای غرب مشاهده کنید، واقعاً حیرت‌برانگیز است. محتوا را که ببینید متوجه می‌شوید که همان مسائلی که آنها اینک درصدد بیان خوب و بد آن هستند (یعنی مسائل اخلاقی) ما باید حلال و حرام آن را برای مکلفین (یعنی مسائل فقهی) بیان کنیم تا بتوانیم ادعای خود را مبنی بر اینکه فقه در باب همه شئون حیات بشر نظر دارد را به اثبات برسانیم. برای این کار باید تعریفی از حریم خصوصی به دست دهید و این خودش می‌شود اول سرگشتگی در بین این همه محتوای تولیدی آنها در تعریف حریم خصوصی مثلاً؛ این جاست که با فقدان یا کمبود جدّی محتوا در ادبیات فقه سنتی روبرو می‌شویم. آن وقت شما احساس می‌کنید که وقت قابل ملاحظه‌ای را باید به شناخت مسأله و موضوع مسأله صرف کنید. بنا بر این همچنان که فقهای ما پیوسته گفته‌اند که شناخت ابعاد موضوع، استنباط حکم آن را سهل می‌کند و راه دریافت حکم واقعی آن را هموارتر می‌سازد، در باب استنباط احکام موضوعات فناوری‌های نوپدید نیز شناخت همه جانبه این فناوری‌ها فقیه را در دستیابی به احکام آن یاری می‌رساند. از این رو در استنباط احکام، تفاوتی اساسی میان مباحث فناوری و مباحث سنتی وجود ندارد.

• تااجتهاد: لطفا فرآیند استنباط حکم شرعی در مسائل فقه فناوری را با بیان مثالی توضیح دهید.

موضوع‌شناسی یک امر است؛ مسأله‌شناسی نیز امری دیگر است و نهایتاً استدلال آوردن بعد از آن دو، تازه مشکل اساسی مجتهد در این حوزه است. مثلاً در همین بحث از حریم خصوصی در مرحله اول باید موضوع‌شناسی صورت گیرد. وقتی می‌گوییم موضوع‌شناسی، منظور این نیست که صرفاً مصادیق آن را مشخص کنیم. اگر این بود، شاید طبق یک نظر سنتی به فقیه مربوط نمی‌شد (گرچه این سخن نیز در جای خود جای بحث دارد) و می‌گفتیم با رجوع به عرف، تکلیف را از دوش مجتهد بر می‌داریم. نه، این‌طور نیست! قبل از تعیین مصداق ابتدا باید مفهوم حریم خصوصی را روشن

ساخت و حیطه و محدوده آن را تعیین کرد. سئوالاتی از این دست، مشکل را روشن‌تر می‌کند: آیا حریم خصوصی شامل امور مخفی است یا امور آشکار را هم شامل می‌شود؟ آیا حریم خصوصی مربوط به نقائص و معایب است یا محاسن و خیرات شخصی را هم شامل می‌شود. آیا رضایت صاحب حریم در تعریف حریم دخیل است یا نه؟ آیا حریم خصوصی محل کار را هم شامل می‌شود یا فقط مربوط به خانه است؟ در چه صورتی؟ آیا حریم خصوصی، اطلاعات ملی اشخاص همچون کد ملی، شماره گذرنامه، شماره گواهینامه، تاریخ و محل تولد را نیز شامل است؟ آیا فهرست دوستان و فامیل‌های یک شخص داخل در حریم خصوصی اوست؟ آیا مکان و زمان مسافرت‌هایی که رفته داخل در حریم خصوصی اوست؟ آیا خریدهایی که انجام داده‌اید، داخل در حریم خصوصی شماست؟ دقت کنید که هنوز بحثی از حلال و حرام در این سئوالات مطرح نیست. اینها سئوالات مفهومی در باب معنا و حدود حریم خصوصی است که در فناوری اطلاعات سئوالاتی فقهی، حقوقی و اخلاقی ایجاد کرده است. پس موضوع‌شناسی به معنای عرضه تعریف دقیق از مفاهیم یا تعیین حدود مشخص آنها برای بررسی‌های فقهی، کاری ضروری است؛ حتی اگر معتقد باشیم که تعیین مصداق موضوع با عرف است ولی اول باید فقیه موضوع را تنقیح کند تا حسب فرض بعد از آن نوبت به عرف برسد. حریم خصوصی مثل آب نیست که مفهومی روشن دارد. این موضوعات اموری پیچیده هستند و رفع پیچیدگی آنها نیازمند تبیین است.

دوم باید مسائل را خوب بشناسد. مسأله‌شناسی خودش یک بخش از کار فقاهتی است، یعنی دقیقاً بداند که وقتی می‌گوییم ورود در حریم خصوصی اشخاص حلال است یا نه، سئوال اصلی از چیست و مسأله چند شق دارد؟ چه فروض جانبی در آن مطرح است که ممکن است حکم مسأله را تغییر دهد؟ آیا شب بودن یا روز بودن در آن تغییر ایجاد می‌کند؟ آیا مکان مثل اینجا بودن یا آنجا بودن در حکم تأثیر دارد؟ آیا تفاوت ذائقه زید و عمرو موجب تغییر حکم است؟ برخی به اطلاعات سن و سال خود حساسند و برخی به هیچ امر خصوصی خود حساس نیستند؛ آیا این مطلب تفاوتی در حکم ایجاد می‌کند؟ مثلاً بنگاه‌های مسافرتی می‌خواهند ذائقه و اشتیاق شما را در سفر به دست آورند تا اخبار نابی را برای شما بفرستند، آیا مجازند اطلاعات شما را بدون اذن شما در این حوزه جمع‌آوری کنند؟ آیا فروشگاه‌های زنجیره‌ای که شما با کارت بانک خود از آنان خرید می‌کنید، مجازند خریدهای شما را ثبت کنند تا هنگام خریدهای خودشان بدانند

که چه کالایی را بیشتر در دسترس شما قرار دهند یا تبلیغ کالاهای مشابه آن را برایتان به درب منزلتان بفرستند؟ اگر موتور جستجوی گوگل آمد و تمام جستجوهای شما و نیز کلیک‌های شما را به نامتان (این نام یعنی نام کاربری که آنها ابزار هوشمند شناخت هویت عینی آن را نیز دارند) ثبت و ضبط کرد تا در جستجوهای بعدی امور مطلوب شما را زودتر در صفحه نمایش به شما نشان دهد، آیا این کار گوگل که نوعی ورود در علائق تک تک مخاطبانش است، ورود به حریم خصوصی است و کاری حرام است؟ اگر با اطلاع مخاطب این کار را انجام دهد، چطور؟ اگر با رضایت او باشد چطور؟ آیا افراد مجازند حریم خصوصی خود را به این نحو در اختیار این سامانه‌ها قرار دهند؟ به عبارت دیگر آیا مجازند از آنها استفاده کنند در حالی که می‌دانند آنها حریم خصوصیشان را ضبط و ثبت و رصد می‌کنند. اگر اطلاعات شما را در اختیار شرکت‌های تجاری یا بنگاه‌های امنیتی دیگر قرار دهد، تکلیف شرعی ما در این زمینه چیست؟

ممکن است در یک گفتار وجوه امنیتی استفاده از گوگل چنان برجسته گردد که یک فقیه سنتی بگوید این کار حرام است. بعد فرد دیگری وجوه کاربردی گوگل را چنان برجسته کند که همان فقیه سنتی بگوید این کار حلال است. ممکن است همان فقیه سنتی با شنیدن هر دو وجه یکی را بر دیگری ترجیح دهد. اما شناخت انواع فعالیت‌های ممکن در خدماتی که شرکتی چون گوگل عرضه می‌کند، در بیان حلیت و حرمت کاربرد گوگل مؤثر است. پس اگر ما مسأله را نشناسیم، نمی‌توانیم در باب حلیت یا حرمت استفاده از گوگل نظر جامعی بدهیم؛ گرچه ممکن است گوگل را به خوبی بشناسیم و از آن استفاده نیز ببریم. همین مثال را در باب مکالمه تصویری می‌توان ترسیم کرد. غیر از اینکه فقیه باید موضوع را بشناسد؛ یعنی دقیقاً بتواند درک کند که مکالمه تصویری چیست؟ وقتی پاسخ این سئوال را می‌دهد، باید فرق آن را با برنامه‌های کاربردی پیام‌رسان (متنی، صوتی و تصویری) مثل وایبر و واتس‌اپ نیز بداند تا بتواند فتوا دهد که کدام حلال است و کدام حرام یا هر دو یک حکم دارند. اگر کسی که تخصص دارد به حکم ما نگاه کند، در می‌یابد که چون ما فرق این دو را نمی‌دانستیم، یکی را حلال و یکی را حرام کردیم؛ مثل اینکه کسی فرق مکالمه تصویری در رایتل را با اتصال دو اپراتور دیگر به اینترنت و استفاده از نرم‌افزارهای تصویری برای کاربرد مشابه در همراه اول و ایرانسل را نداند؛ بعد اولی را حرام اعلام کند ولی دومی را حلال. مثل این که کسی فرق رادیو و تلویزیون را در حوزه پخش صوت نداند بعد یکی را حرام اعلام کند و دیگری را حلال یا فرق ماهواره

و اینترنت را در پخش تصویر نداند، بعد یکی را حرام اعلام کند و دیگری را حلال. آن وقت این اتهام به حوزه‌ها وارد می‌شود که اینها نمی‌دانستند قبل از راه‌اندازی رایتل هم با ابزاری دیگر می‌توانستیم این کار را در دو اپراتور دیگر انجام دهیم.

شناخت مسأله برای یک فقیه این است که بداند یک مکالمه تصویری ممکن است چه عواقب اجتماعی یا فردی یا خانوادگی را در پی داشته باشد؛ اعم از خیر و شر. یعنی بداند که مکالمه تصویری با چه رفتارهای دیگری پیوند خورده است. فرض کنید مجتهد می‌داند که مکالمه تصویری چیست (موضوع را می‌شناسد)؛ ولی نمی‌داند که هنگام ورود مکالمه تصویری به تلفن همراه این امر به اختیار گیرنده است که مکالمه تصویری را انتخاب کند یا مکالمه صوتی را. بعد کسی بگوید: آقا خانواده‌ها در معرض تهدیدند؛ چون چنین و چنان است و دیگر هیچ‌جا امنیت و حریم خصوصی رعایت نخواهد شد. فقیه در این حال ممکن است فتوا دهد که مکالمه تصویری حرام است. بعد فرد دیگری بیاید و بگوید آقا، این مکالمه تصویری اختیاری است و من هر وقت در خانه هستم، خودم انتخاب می‌کنم که تصویری مکالمه کنم یا نه. پس اگر نامحرمی در آن سوی مکالمه باشد، خانم مسلمانی که در منزل است، مکالمه تصویری را انتخاب نخواهد کرد یا بعد از تحفظ به حجاب آن را اختیار خواهد کرد. فقیه می‌گوید خوب اگر این باشد، حلال است.

مسأله سوم در اینجا بعد از شناخت موضوع و شناخت مسأله، استنباط و استدلال در مسأله است که معمولاً با چالش بیشتری مواجه است؛ یعنی اینکه ما در ادله چهارگانه دلیلی بر فتوای خود اقامه کنیم. اینجا تازه اول گرفتاری است. معمولاً یک لغزش در رفتارها ملاحظه می‌شود و آن اینکه چون به طور استقلالی به موضوع نظر نکرده‌ایم همواره به دنبال موضوعی دیگر هستیم که بر این موضوع در فناوری تطبیق دهیم بعد حکمش را به راحتی بگوییم که حلال است یا حرام. اما چه بسا غافلیم که این موضوع خودش یک موضوع مستقل است و نباید مفاهیم دیگر را در کنار آن بر آن تحمیل کرد. یعنی مکالمه تصویری یک مسأله است، رعایت حجاب یا حفظ حریم خانه و خانواده یک عنوان رفتار دیگری است. ولی ما برای فتوا دادن در رابطه با مکالمه تصویری دنبال یک مفهوم دیگری می‌گردیم که با مکالمه تصویری همنشینی یا انطباق موردی دارد؛ بعد حکم این مفهوم دوم را به حکم مکالمه تصویری سرایت می‌دهیم و استدلالش هم روشن است. مثلاً می‌گوییم کشف حجاب حرام است و چون مکالمه تصویری منجر به کشف حجاب می‌شود پس مکالمه تصویری هم حرام است. مغالطه اینجاست که اصلاً

پرسش ما درباره کشف حجاب نبود؛ کشف حجاب به صورتی اتفاقی یا موردی با مکالمه تصویری منطبق می‌گردد و سرایت حکم کشف حجاب به مکالمه تصویری به صورتی مطلق مغالطه است. این ارتکاب‌ها روی می‌دهد؛ چون ذهن ما با مفاهیمی آشناست و سعی می‌کند یک مفهوم ناآشنا را با ارجاع به مفاهیم آشنا بفهمد و در باب آن استدلال کند. اگر صد موضوع حلال یا حرام را به مکالمه تصویری بچسبانیم و حکم آن را بیان کنیم، حکم شرعی خود مکالمه تصویری را بیان نکرده‌ایم. باید خود مکالمه تصویری را تعریف کرد، مؤلفه‌های عینی آن را مشخص کرد، حکم آنها را بیان کرد و برای آنها استدلال آورد. این می‌شود استدلال در باب مکالمه تصویری. هر استدلال دیگر، استدلال برای مکالمه تصویری نیست؛ بلکه استدلال برای حجاب یا حفظ حریم خصوصی یا امور مشابه دیگر است. ذهنی که نمی‌تواند خود فناوری را به خوبی بشناسد مرتکب چنین مغالطاتی می‌شود. اینجاست که ارتباط استنباط فقهی با موضوع‌شناسی و مسأله‌شناسی فناوری عجین می‌شود و کسانی که بتوانند مؤلفات عینی فناوری را تعیین کنند، در این حوزه موفق‌ترند.

• تا اجتهاد: طلبه‌ای که می‌خواهد در عرصه فقه فناوری پژوهش کند، باید به چه دانش‌ها و مهارت‌هایی مجهز باشد؟

روشن است که فقه فناوری در درجه اول، فقه است. بنابر این طلبه باید مدارج علمی در فقه را طی کرده باشد. به نظرم تا کسی یک دوره خارج اصول کامل و خوب نگذرانده باشد، نمی‌تواند به عرصه‌های جدید بپردازد. همچنین باید در فقه سنتی چند سال دروس خارج فقه را گذرانده باشد؛ یعنی با روش‌های سنتی استنباط فقهی آشنا شده باشد. بهتر است سنواتی از این دروس خارج فقه در حوزه معاملات باشد تا ذهنیتی از ارتباطات اجتماعی برایش شکل گیرد. البته بسته به اینکه در کدام حوزه فناوری پژوهش کند، خوب است که مسائل مرتبط با آن حوزه فناوری را در فقه به خوبی مطالعه و تحقیق کرده باشد؛ مثلاً در بحث از رحِم جایگزین، تسلط به مباحث کتاب نکاح و نیز مباحث کتاب ارث لازم است.

دانش اصلی که این بحث لازم دارد، دانش فناوری‌های نوین است. یعنی در هر فناوری لازم است دوره‌هایی آموزشی را طی کند تا با مفاهیم آن فناوری آشنا شود. این کار با مطالعه در آن فناوری و نیز حضور در سمینارهای مرتبط و ارتباط با فناوران آن حوزه حاصل می‌گردد.

از جمله مهارت‌های لازم، تسلط به زبان فناوری است که زبان انگلیسی است. این مهارت موجب می‌شود که فناوری در خاستگاه خودش بررسی گردد و نیز کتاب‌های مربوط به نظریه‌پردازی‌های حقوقی و اخلاقی در آن فناوری که طی صد سال اخیر به وفور تولید شده‌اند، در دسترس طلبه قرار گیرد. چون سرعت توسعه فناوری شتاب زیادی دارد و در مقابل، ترجمه آثار بطیء و کند است و با ابزار ترجمه، شناخت روزآمد فناوری برای طلبه حاصل نمی‌گردد.

• تااجتهاد: حضرتعالی چه موضوعاتی را برای پژوهش در این عرصه پیشنهاد می‌کنید؟ لطفاً منابع یا اشخاصی را برای استفاده بیشتر معرفی کنید.

به نظر می‌رسد فناوری اطلاعات و ارتباطات، مسائل گسترده‌ای را روبروی بشر قرار داده و پرسش‌های جدیدی را برای حیات بشر ایجاد کرده است. این حوزه‌ی به سرعت رو به رشد، تغییر و تحول در سبک زندگی بشر را موجب گردیده است. مجموعه‌ای از این مباحث که در این گفتگو به آنها اشاره شد را از نظر اخلاقی بررسی کرده‌ام و در کتاب «اخلاق فناوری اطلاعات» آورده‌ام که می‌توانید به آنجا مراجعه کنید و به نظرم مجموعه‌ای از مباحث اولویت‌دار در رشته فقه نیز همان مسائل است. از جمله بحث از حریم خصوصی، امنیت اطلاعات و ارتباطات، فیلترینگ و سانسور اطلاعات، مالکیت فکری، مکالمه تصویری، نرم‌افزارهای پیام‌رسان تلفن همراه و هویت مجازی از جمله موضوعاتی است که در این حوزه مطرح است. کتاب‌های فراوانی نیز به زبان انگلیسی نوشته شده که اخیراً تعدادی از آنها با عنوان اخلاق فناوری اطلاعات ترجمه شده است. یکی از این کتاب‌ها «مسائل اخلاقی و اجتماعی در عصر ارتباطات» و دیگری «اخلاق رایانه» نام دارد که هر دو به همت شورای عالی اطلاع‌رسانی، ترجمه و نشر یافته است. البته اینها فقه فناوری اطلاعات نیستند؛ بلکه پژوهشگر را با مسائل فناوری اطلاعات آشنا می‌کنند. یکی از افرادی که در این زمینه کتاب‌ها و مقالات فراوانی دارد، شخصی به نام دبورا جانسون است که کتاب دوم از آن اوست.

• تااجتهاد: خواهشمندیم اگر مطلب نگفته‌ای دارید که لازم است بیان گردد، آن را بیان نمایید.

فقه، یکی از علومی است که در سبک زندگی ما اثرگذار است و می‌تواند راه و روش زندگی را به جامعه امروز تعلیم دهد. فقه، علمی است که موضوعش رفتارهای اختیاری انسان است و سبک زندگی هم، یعنی ترکیبی از رفتارهای اختیاری در طول حیات. اگر

می‌خواهیم سبک زندگی‌مان را اسلامی تعریف کنیم، باید به چند حوزه خیلی توجه داشته باشیم؛ یکی از آن حوزه‌ها، فقه است. اگر زندگی ما منطبق با فقه اسلامی باشد، بخش کلیدی از سبک زندگی‌مان اسلامی خواهد بود. یک فرد معمولی در غیر جامعه اسلامی، صبح که از خواب بلند می‌شود، اولین‌کاری که می‌کند، دست و رویش را می‌شوید؛ ما نیز همین کار را می‌کنیم؛ با این تفاوت که نیت قربت می‌کنیم؛ وضو می‌گیریم و به نماز می‌ایستیم. این می‌شود، سبک زندگی اسلامی؛ یعنی سبک زندگی اسلامی، فقط این نیست که ظاهر تمیزی داشته باشیم؛ بلکه داشتن باطن تمیز هم از مشخصات سبک زندگی اسلامی است؛ اینکه نورانیت داشته باشیم، اینکه بعد از خواب با وضو باشیم و برای قربت الهی و نزدیک شدن به خداوند متعال، نیت و قصد قربت کنیم؛ اما یک آدم غیر اسلامی، صبح بلند می‌شود و صورتش را تمیز هم می‌شوید و ظاهر خیلی تمیزی هم شاید داشته باشد، ولی باطن آن فرق دارد. ظاهر کار، یکی است؛ ولی در باطن با هم متفاوت است. این تفاوت، نمونه‌ای است از تفاوت سبک زندگی ما با سبک زندگی غیر اسلامی‌ها. این، کار فقه است که سبک زندگی ما مسلمانان را از دیگران متمایز ساخته است. حالا که معلوم شد فقه چقدر در سبک زندگی اثرگذار است، ببینیم فقه در روزگار ما چه تفاوتی با ۷۰۰ سال پیش دارد و وظیفه عالمان دینی و فقها در عصر حاضر چیست؟

دو مثال در اینجا مطرح می‌کنیم، تا تفاوت در سبک زندگی زمان حاضر با ۷۰۰ سال قبل را تشریح کنیم. یکی از آنها، مثال فناوری‌های نوین است. شما ملاحظه می‌کنید که امروزه شیوه رفتن به محل کار، با ۷۰۰ سال پیش کاملاً متفاوت است. برخی از رفتارهایمان، مثل سابق است، مانند: وضو گرفتن یا نماز خواندن؛ ولی برخی از رفتارهای زندگی، کاملاً متفاوت شده و قابل قیاس با گذشته نیست. در گذشته، مثلاً آدابی برای بیع الحیوان وجود داشته است؛ زیرا تا کسی می‌خواست به مزرعه یا دنبال کسب کارش برود، سوار چهارپا می‌شده است. بنابراین، در آن موقع، خرید و فروش چهارپا، یک مسأله روز در سبک زندگی آن زمان بوده است. علامه حلّی رحمه الله و بزرگان ما در ۷۰۰ سال پیش به این موضوع پرداخته‌اند تا مشکلات مردم زمان خود را حل کنند. آدابی برای کشاورزی داشتیم و داریم؛ آدابی برای صنعت داشتیم و داریم؛ آدابی برای جنگ داشتیم و داریم. در مورد همه آنها، دستورات، محرمات و واجباتی داریم. اما امروز کاملاً مسائل جامعه متحول گردیده و موضوعات آن با هم متفاوت شده است. آن زمان دشمنت را می‌دیدی و تیر می‌انداختی؛ اما امروز از آن طرف دنیا، به این طرف دنیا شلیک می‌کنند. می‌خواهم

بگویم که نه تنها موضوعات متفاوت شده؛ بلکه این تفاوتِ در موضوعات، باعث ایجاد احکام جدیدی شده است و بسیاری از مردم روزگار ما منتظر هستند تا محققان حوزه فقه، دستورالعمل و رویه‌هایی برای این سبک جدید صادر کنند. اما رویه و سبک زندگی اسلامی به‌خوبی ترسیم نشده است؛ مثلاً قبلاً وقتی می‌خواستند وسایلی را بر حیوان بار کنند، دستوراتی از سوی اسلام وجود داشته است که باید رعایت می‌شده است؛ اما آیا امروز می‌توانیم همان دستورات را برای موتورسیکلت پیاده کنیم. الآن ملاحظه می‌کنیم که بر موتور سیکلت به اندازه یک وانت بار می‌زنند و یا به اندازه یک ماشین مسافر سوار می‌کنند. ما می‌خواهیم بدانیم که فقه راجع به این رفتارها، دستورالعمل و آدابی دارد؟

امروزه، ترافیک، یعنی اینکه سوار ماشین و مرکب می‌شویم و سر کار یا به مسافرت می‌رویم، یکی از معضلات جدی سبک زندگی است که زندگی و حتی سلامت ما را تغییر داده است. در گذشته، بر چهارپا سوار می‌شدند؛ اما حالا نگاه کنید که در خیابان‌ها مردم چگونه رفت و آمد می‌کنند. سئوال ما این است که آیا فقه ما نباید کتاب ترافیک داشته باشد؟

ما دستورات کلی به وفور داشتیم و داریم و همیشه اصولی در کلمات ائمه در زمینه ترسیم سبک زندگی بوده و الآن هم هست. یکی از وظایف علما، بزرگان و محققان این است که آن اصول را به فروعی تطبیق دهند که امروز ما دچار آنها شده‌ایم. آن احکامی که در خصوص بیع‌الحیوان و سوار شدن بر حیوان و اجاره حیوان بوده، امروز باید به چگونگی سوار ماشین شدن و رانندگی کردن تغییر یابد. وقتی با یک پیاده مواجه می‌شویم، چه کار باید کنیم؟ اینها آدابی دارد که از آن اصول قدیمی قابل استخراج است؛ ولی چنین اقدامی در این زمینه صورت نگرفته است. البته در این باره سئوالاتی می‌شود و جواب‌هایی هم وجود دارد؛ ولی انسجام و تدوین وجود ندارد.

اینها، اثراتی است که فناوری در سبک زندگی‌مان دارد؛ ولی ما متوجه آن نیستیم. فناوری، محیط زیست ما را آلوده کرده است؛ مثلاً تهران ۳۰۰ سال پیش، یکی از خوش آب و هواترین مناطق ایران بوده است؛ ولی امروز، تهران شهری است بسیار آلوده که بر سلامت مردم آن اثر منفی دارد. آیا در فقه، رویه، عمل یا دستوراتی در این زمینه وجود دارد تا سبک زندگی را تغییر دهد؟

محققان دینی باید نسبت به وقایع پیرامون خود حساس باشند و گفتمان خود را با نسل جدید حفظ کنند و با طرح مسائل کاربردی اقبال آنان را به دین و فقه زیاد کنند تا تصور

نشود که فقه امروز ما با مشکلات روزگار ما بیگانه است. البته که متون ۷۰۰ سال پیش، حتماً لازم است به دقت مورد مطالعه و مداقه و مباحثه قرار گیرد؛ ولی سخن بر سر این است که اگر معتقدیم فقه راهنمای عمل زندگی در روزگار کنونی ماست؛ این مطالعات به تنهایی کافی نیست تا ما بتوانیم مسئولیت امروزین خود را به انجام رسانیم. باید سئوالات مطرح در روزگار کنونی را جدی گرفت؛ به طور جدی بدان پرداخت و در باب آن نظریه پردازی کرد. این هنر صرفاً به دست کسانی خلق می‌شود که روش‌های سنتی فقهی را به خوبی آموخته باشند و در عین حال عارف به زمان خود بوده و حسب شناختی که از زمان خود دارند به تولید علمی بپردازند که نیازهای روزگار ما را پاسخ می‌دهد.

● **تااجتهاد: با تشکر از اینکه وقت شریف خود را در اختیار ما قرار دادید.**

تا اجتهاد

فصل‌نامه‌ی علمی ـ تخصصی

سال چهارم، پیش‌شماره‌ی سیزدهم، زمستان ۹۳

مقالات عربی

تا اجتهاد

إلى الاجتهاد

مجلة فصلية علمية متخصصة

السنة الرابعة، التجريبية الثالثة عشرة، الشتاء ١٤٣٦

اعتبار الترتيب بين الجانبين في غسل الجنابة[1]

مهدي الگنجي[2]

خلاصة المقالة

ان اعتبار الترتيب بين الجانبين – اى اليمين و اليسار – فى غسل الجنابة وإن كان إجماعيا، بل كان متسالماً عليه بين قدماء الاصحاب إلا انه أشكل فيه بعض المتأخرين، بل مال الى العدم جماعة منهم الشيخ البهائى و صاحبى الذخيرة و المدارک قدّس سرّهم، بل ذهب الى عدم اعتباره بعض المعاصرين كالسيد الخوئى قدّس سرّه و أقام أدلة على ذلک.

هذه المقالة تقوم بدراسة تلک الادلة و بالمناقشة فى كلها و فى النهاية تثبت القول المشهور و هو اعتبار الترتيب بين الجانبين.

---

١. الوصول: ١٤٣٥/١٢/٧ القبول: ١٤٣٥/١٢/٢٨.

تمت كتابة هذه المقالة من بحوث الاستاذ مهدى الگنجى إثر جهود الطالب الفاضل محمد الابراهيمى و قد بلغ بتأييد الاستاذ.

٢. استاذ الحوزة العلمية فى قم المقدسة.

مفاتيح البحث

غسل الجنابة، شروط غسل الجنابة، اعتبار الترتيب بين الجانبين.

مقدمة

غسل الجنابة عبادة و مقدمة لبعض العبادات و غيرها. هو شرط للصلوات الواجبة و المستحبة و الصيام و الطواف كما أنه شرط للاعتكاف الواجب أو المستحب.[1] لغسل الجنابة، شروط؛ منها اعتبار الترتيب بين الجانبين اى اليمين و اليسار.

ان اعتبار الترتيب بين الجانبين فى غسل الجنابة وإن كان إجماعياً، بل كان متسالماً عليه بين قدماء الاصحاب إلا انه أشكل فيه بعض المتأخرين، بل مال الى العدم جماعة منهم الشيخ البهائى و صاحبى الذخيرة و المدارك قدّس سرّهم، بل ذهب الى عدم اعتباره بعض المعاصرين كالسيد الخوئى قدّس سرّه و أقام أدلة على ذلك.

ذهب السيد اليزدى قدّس سرّه فى العروة إلى اعتبارالترتيب بين الجانبين و خالفه بعض الفقهاء منهم السيد الخوئى قدّس سرّه فاجتهد غاية الجهد فى ردّ أدلة القائلين باعتبار الترتيب و أقام أدلة على نفى اعتباره و سيأتى كلّ ذلك فى الأبحاث الآتية.

أدلة القول المختار

و يمكن الاستدلال على اعتبار الترتيب بينهما بوجوه:

الوجه الاول:

الإجماع بين القدماء و المتأخرين بل هو المتسالم عليه عند القدماء و هذه هى العمدة فى المقام. قال الشيخ الطوسى قدّس سرّه فى الخلاف:

«الترتيب واجب في غسل الجنابة، يبدأ بغسل رأسه، ثم ميامن جسده، ثم مياسره... دليلنا: إجماع الفرقة.»[2]

و قال المفيد:

«ثم يغسل جانبه الأيمن من أصل عنقه إلى تحت قدمه اليمنى بمقدار ثلاث أكف من الماء إلى ما زاد على ذلک، ثم يغسل جانبه الأيسر كذلک.»[3]

---

۱. مصطفى الدين القيم، ص ۴۳.

۲. الخلاف، ج۱، ص۱۳۲.

۳. المقنعة، ص۵۲.

و فی السرائر:

«و الذي يقتضيه أصول مذهبنا و انعقد عليه إجماعنا انّ الترتيب في غسل الجنابة واجب على جميع الصّور و الأشكال و الأحوال إلا في حال الارتماس، فيسقط الترتيب في هذه الحال دون غيرها من الأحوال.»[1]

و أما ما نسب إلى الصدوقين من أن ظاهرهما عدم لزوم الترتيب فسيأتى عدم صحة النسبة.

و بالجملة: إنّ الظاهر من كلمات الفقهاء المتقدمين أنّ الترتيب واجب و كان هذا مذهب الأصحاب قبال العامّة الذين لم يعتبروا الترتيب و إنّما أفتى بعضهم باستحباب ذلک لأنّ النبى صلی الله علیه و آله كان يبتدأ باليمين، و مثل هذا الإجماع عندنا كاشف عن رأى المعصوم علیه السلام.

و لا مجال لدعوى السيد الخوئى قدّس سرّه حيث قال:

«إنّ الشهرة لا نقول بحجيتها و كذا الإجماعات المنقولة، لأنها إخبارات حدسية لاتشملها أدلّة اعتبار الخبر الواحد، و مع القول بذلک في الأُصول لا وجه للاعتماد عليها في الفروع حتى يشمله ما قاله بعض العلماء على ما نقله الشيخ قدّس سرّه في بحث الإجماع المنقول؛ من أنهم إذا وردوا الفقه نسوا ما ذكروه في الأُصول فنسوا ما بنوا فى الأصول. و الإجماع المحصل غير حاصل لنا و لا سيما مع مخالفة الصدوقين حيث راجعنا عبارته و لم نرها دالّة على اعتبار الترتيب بين الطرفين. فالصحيح عدم اعتباره بين الجانبين و لكن الاحتياط مع ذلک في محلِّه»[2]

و ذلک لما حققناه فى علم الأصول من أنّه و إن لم نقل بحجية الإجماع و الشهرة مطلقاً إلا أنه لو ثبت فى مسألة إجماع الصدر الأول من أصحابنا المتقدمين، فإنه مما يورث الإطمئنان على أن ذلک الحكم تلقوه عن المعصوم علیه السلام. و بعبارة اخرى انه كاشف قطعى عن رأى المعصوم علیه السلام و ذلک لبعد اتفاق العلماء المتصلين بأصحاب المعصومين علیهم السلام باجمعهم على خلاف رأيهم، و لقد قال صاحب الجواهر قدّس سرّه:

«انه من المستبعد جدا بل قد يقطع بعدمه، انه لا ترتيب بين الجانبين، و مع ذلک قد خفي على الشيعة علمائهم و أعوامهم في جميع الأعصار و الأمصار

---

١. السرائر، ج ١، ص ١٣٥.

٢. موسوعة الامام الخوئى، ج ٦، ص ٣٧٩.

مع تكرر الغسل منهم في كل آن»[1].

و بالجملة: إنّه بالنسبة إلى اعتبار الترتيب بين الجانبين يظهر بعد التأمل فى كلمات أصحابنا الأقدمين – حيث عبروا تارة بانه مجمع عليه و اخرى بأنه مذهب الاصحاب – و فى كلمات من تتبع فى كلماتهم كصاحب الجواهر قدّس سرّه، أن إعتباره كان من الواضحات عندهم كالشمس فى رابعة النهار ـ كما هو صريح فتوى جُلّهم بل ظاهر كلهم. ولو كان المسألة كذلک لا يضره استنادهم فى ذلک على أدلة ضعيفة سنداً أو دلالة؛ لأنها أدلة بعد الوقوع كما عبّر به العلم الأصولى المحقق العراقى قدّس سرّه بمعنى أن المسألة كانت واضحة عندهم كالأمور الحسية إلا أنهم ذكروا تلک الأدلة لعدم خلوّ المسألة عن دليل؛ بل كلما ازداد الدليل ضعفاً ازداد الاطمئنان بأنّ المسألة كانت عندهم من الواضحات.

و أما ما نسب إلى ظاهر الصدوقين قدّس سرّهما من المخالفة، فليس بصحيح و ليس كلامهما ظاهراً فى عدم اعتبار الترتيب كما اعترف به نفس السيد الخوئى قدّس سرّه أيضاً، و إن لم يكن ظاهراً فى إعتبار الترتيب ايضاً، إلا أنه ليس لكونه مخالفاً فى المسالة بل التأمل فى كلماته من أولها إلى آخرها يقضى بأنه قدّس سرّه كان بصدد الإفتاء بنص الروايات و لذلک جعل فتاويه نصوص الروايات – كما هو دأب كثير من القدماء أيضاً – و بما أن الروايات لم ينصوا على إعتبار الترتيب، فلم يفت الصدوق قدّس سرّه أيضا باعتباره كما لم يفت بعدم إعتباره أيضاً، بل اقتصر على ما ورد فى الروايات، فقد ورد فى بعض الروايات إعادة الغسل فيما إذا قدّم الرجلين على الرأس فنقلها فى كلام منه و لم يرد مثل ذلک بالنسبة إلى البدن فسكت فيه.

و بالجملة: إنّ سكوته عن بيان الترتيب ليس إلا كسكوت كثير من روايات الباب عن ذلک و لا دلالة له على عدم اعتبار الترتيب عنده.

فتحصّل أن المسألة كانت من الواضحات عند الفقهاء الأولين و نكشف من ذلک تلقيهم عن المعصوم عليه السلام و هو كاف للحكم بإعتبار الترتيب فى غسل الجنابة.

و أما ما ذكره من أنه لو كان الترتيب بين الجانبين معتبراً لورد فى الأخبار و انتشر بين الرواة لكثرة الإبتلاء به، فنفس عدم الإشتهار يدلنا على العدم.[2]

ففيه: أن عدم وروده فى الأخبار ليس لعدم إعتباره بل لأنه كان من الواضحات عند الرواة و الأئمة عليهم السلام و لذلک لم يسأل عنه فى أىّ رواية بل السئوال فى الروايات ليس عن

---

۱. جواهر الكلام، ج ۳، ص ۹۰.

۲. موسوعة الامام الخوئى، ج٦، ص۳۷۹.

كيفية نفس الغسل فإنه كان من الواضحات بين الطرفين، بل السئوال فيها كان عن آداب الغسل و مستحباته و لذا تعرض الإمام عليه السلام فى أكثر الروايات بذكر الآداب كغسل اليدين و المضمضة و الإستنشاق و غسل الفرج و أمثاله و لم يتعرّض فيها إلا بغسل الرأس ثلاثاً أو المنكبين مرتين أيضاً، و هذا من الآداب و المستحبّات فليست تلك الروايات بصدد بيان كيفية أصل الغسل[1].

و هذا بخلاف باب الوضوء فإن أكثر الروايات فيه كانت فى مقام بيان كيفية نفس الوضوء و ذلک لما ادعاه المخالفون و ابتدعوه بأن وضوءهم كان وضوء رسول الله صلّى الله عليه و آله و لذا كان الأئمة عليهم السلام فى مقام ردّهم و ان وضوء رسول الله صلّى الله عليه و آله كان كذا و كذا، حتى ورد الحلف فى بعضها بأن وضوء رسول الله صلّى الله عليه و آله هكذا – كما فى وضوئات البيانية – و ورد فى بعضها «ألا أحكى لكم وضوء رسول الله صلّى الله عليه و آله»[2]

و بالجملة أن كيفية أصل الغسل، كانت من الواضحات عند الرواة و المروى عنهم كما يدل عليه صحيح حَكَم بن حُكَيم: «قَالَ: **سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ الله** عليه السلام **عَنْ غُسْلِ الْجَنَابَةِ، فَقَالَ: أَفِضْ عَلَى كَفِّکَ الْيُمْنَى مِنَ الْمَاءِ فَاغْسِلْهَا ثُمَّ اغْسِلْ مَا أَصَابَ جَسَدَکَ مِنْ أَذًى ثُمَّ اغْسِلْ فَرْجَکَ وَ أَفِضْ عَلَى رَأْسِکَ وَ جَسَدِکَ فَاغْتَسِلْ**» الْحَدِيث[3].

فإنّ قوله: «**وَ أَفِضْ عَلَى رَأْسِکَ وَ جَسَدِکَ فَاغْتَسِلْ**» يدلّنا على أن كيفية الغسل كان عندهما واضحاً و مفروغاً عنه، فأمر الإمام عليه السلام بالغسل و سكت عن كيفيته؛ فانه كيف يمكن خفاء كيفية غسل الجنابة لمثل زرارة و محمد بن مسلم و ابى بصير و حكم بن حكيم و أمثالهم من الأجلاء الذين سألوا عن غسل الجنابة فى هذه الروايات مع أنهم أقاموا الصلوات الخمس فى أوقاتهم و أدخلوا المساجد من أوان بلوغهم بل قبلها، فيكشف هذا عن أن عدم ورود اعتبار الترتيب فى الروايات – مع كثرة الابتلاء بغسل الجنابة – ليس لعدم إعتباره فيه، بل لأنه كان من الواضحات المفروغة عنه بينهم بحيث ارسلوه إرسال المسلمات.

كما يؤيده بل يشهد به فتوى الأصحاب الأقدمين المتصلين بعصر المعصوم عليه السلام بلزوم إعتبار الترتيب فى غسل الجنابة بنحو واضح لا يشوبه ريب.

فلا يستفاد من عدم الورود فى الروايات عدم اعتبار الترتيب بين الجانبين بوجه.

هذا كله فى الوجه الأوّل الذى استدلّ به على اعتبار الترتيب و قد قلنا سابقا: إنّه العمدة فى الباب.

---

١. راجع وسائل الشيعه، باب ٢٦ من ابواب الجنابة.

٢. راجع: نفس المصدر باب ١٥من ابواب الوضوء ح ٢

٣. نفس المصدر، أبواب الجنابة، ب ٢٦، ح ٧.

الوجه الثانی:

بعض روایات الباب التی جعلت الغسل ثلاثة أثلاث کصحیح زرارة:

«**ثُمَّ صَبَّ عَلَى رَأْسِهِ ثَلَاثَ أَكُفٍّ ثُمَّ صَبَّ عَلَى مَنْكِبِهِ الأيْمَنِ مَرَّتَيْنِ وَ عَلَى مَنْكِبِهِ الأيْسَرِ مَرَّتَيْنِ فَمَا جَرَى عَلَيْهِ الْمَاءُ فَقَدْ أَجْزَأَهُ**»[1]

فإنّ مثل هذا الصحیح ظاهر فی التثلیث و المتفاهم عرفاً هو الترتیب.

فإن استشکلنا فی ذلک فحسبنا من الروایات ما سیأتی فی الوجه الثالث.

الوجه الثالث:

بعض الروایات الواردة فی باب غسل المیّت فإنّها طائفتان:

الطائفة الأولی: ما دل علی أن غسل المیت کغسل الجنابة و هی کثیرة کصحیح محمد بن مسلم **عن ابی عبد الله** علیه السلام «**قَالَ: غُسْلُ الْمَيِّتِ مِثْلُ غُسْلِ الْجُنُبِ**»[2].

فإنها تدل علی لزوم الترتیب فی غسل الجنابة بضم مقدمتین:

الأولی: إن مقتضی کثیر من الأخبار المعتبرة ثبوت الترتیب بین الجانبین فی غسل المیت، کما هو المفتی به أیضاً.

الثانیة: أن مقتضی إطلاق تنزیل غسل المیت بمنزلة غسل الجنابة، یدل علی أنّ ما یعتبر فی غسل المیّت فهو معتبر فی غسل الجنابة و منه الترتیب بین الیمین و الیسار، فعلی هذا أن الترتیب بین الجانبین فی غسل الجنابة معتبر کاعتباره فی غسل المیت.

و أورد علیه السید الخوئی قدّس سرّه بـ«أنّ الترتيب و إن كان معتبراً في غسل الميت إلّا أن المقدّمة الثانية ممنوعة، و ذلک لأنّ ظاهر الرواية ليس تنزيل غسل الجنابة منزلة غسل الميت حتى يدلّ على أنّ ما يعتبر في المشبه به يعتبر في المشبّه لا محالة، و إنّما الظاهر منها تنزيل غسل الميت منزلة غسل الجنابة، و لا دلالة له على أن ما يعتبر في غسل الميت يعتبر في غسل الجنابة، و إلّا فيعتبر في غسل الميت تعدد الغسلات و المزج بشيء من السدر و الكافور، و لا يعتبر شيء من ذلک في غسل الجنابة، و إنما شبّه بغسل الجنابة فيما يعتبر فيه، أعني لزوم إصابة الماء و وصوله إلى تمام البدن بحيث لا تبقى منه و لو بمقدار شعرة واحدة، فيعتبر ذلک في غسل الميت أيضاً. على أنّ القاعدة أيضاً تقتضي تشبيه غسل الميت بغسل الجنابة دون العکس، و ذلک لأنّ غسل الجنابة أمر تعمّ به البلوى و يبتلى به عامّة الناس إلّا نادراً فحكمها معروف عند الجميع و هذا بخلاف غسل الميت، لأنه لعله

۱. نفس المصدر، أبواب الجنابة، ب ۲۶، ح ۲.

۲. نفس المصدر، أبواب غسل المیت، ب ۳، ح ۱.

مما لا يبتلي به واحد في المائة فيشبه بغسل الجنابة تشبيهاً للمجهول بالمعلوم و الضعيف بالقوي فهذا الاستدلال غير تام».[1]

و فيه: أن الإستدلال بهذه الأخبار تام و أن التنظير ليس من جهة غسل جميع البدن فقط والا فغسل الميت مثل الوضوء و سائر الأغسال، و لا وجه لتنظيره بخصوص غسل الجنابة فى جميع الروايات، فالتنظير فى المقام يكون بلحاظ نكتة مهمّة و هى الاستيعاب بنحو ترتيبى، فإنه لو قال أحد من الموالى العرفية بعبده أن غسل الميت واجب، ثم قال فى كيفيته بأن الترتيب بين الجانبين معتبر فيه، بأن يغسل الجانب الأيمن أولاً ثم جانب الأيسر ثانياً، ثم قال فى موضع آخر: إن غسل الميت كغسل الجنابة، فما يستفيد هذا العبد من هذين الكلامين للمولى؟ فهل يشك فى أن الترتيب فى غسل الجنابة أيضاً معتبر؟ بل لو قال المولى بعد ذلک بأن الترتيب ليس بمعتبر فى غسل الجنابة فللعبد أن يسأل عنه لو لم يعتبر فيه الترتيب فلِمَ شبهته بغسل الميت؟ فيقول: فليس هذا شبيه ذاک أو خصّص هذا التشبيه.

و أمّا قوله: إنّ القاعدة تقتضى تشبيه غسل الميت بغسل الجنابة حتى يدلّ على اعتبار ما فى غسل الجنابة فى غسل الميّت دون العكس، و ذلک من جهة أنّ غسل الجنابة أمر عامّ البلوى فاللازم أن يقع هو المشبه به دون غسل الميت.

فنقول: إن هذا صحيح و منطبق على المقام أيضا، إذ كيفية غسل الجنابة و لزوم الترتيب فيه كان واضحا بين الناس و بين الأصحاب كما مرّ فى تقريب الشهرة و الإجماع فى المقام لذا شبه غسل الميت بغسل الجنابة ليفهم الناس أنّ كيفيته هى كيفية غسل الجنابة كما شبّه غسل الحيض و غسل مسّ الميت أيضا بغسل الجنابة، فقد ورد؛ «**سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ** عليه السلام **عَنِ الْحَائِضِ، عَلَيْهَا غُسْلُ مِثْلُ غُسْلِ الْجُنُبِ قَالَ: نَعَمْ**»[2]، و فى رواية أخرى: «**مَنْ غَسَّلَ مَيِّتاً وَ كَفَّنَهُ اغْتَسَلَ غُسْلَ الْجَنَابَةِ**»[3].

و بعبارة أخرى: إنّ اشتراط الترتيب فى غسل الجنابة كان واضحا فشبّه غسل الميت و سائر الأغسال بغسل الجنابة، فالغرض من التشبيه هو ترتب أحكام غسل الجنابة على غسل الميت لا أنّ الغرض من تشبيه غسل الميت بغسل الجنابة هو ترتب أحكام غسل الميّت على غسل الجنابة حتى يستشكل بعدم ترتب آثار المشبه على المشبه به، و وجه التشبيه ليس هو خصوص غسل جميع البدن، بل وجهه كيفية الغسل و منها لزوم الترتيب.

و الطائفة الثانية: و هى العمدة فى الدلالة على اعتبار الترتيب بين الجانبين بعد الإجماع

---

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ٦، ص ٣٧٧-٣٧٦.

۲. وسائل الشيعة، أبواب الجنابة، ب ۱، ح ٦.

۳. نفس المصدر، أبواب غسل الميت، ب ۱، ح ۱.

بل التسالم المسبوق الأخبار الكثيرة الدالة على أن غسل الميت هو عين غسل الجنابة، بل علّل فی بعضها بأن علة غسل الميت هی الجنابة التی حصلت للميت عند الموت كموثق السكونی:

عن أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام: «**قَالَ: سُئِلَ مَا بَالُ الْمَيِّتِ يُمْنِي؟ قَالَ: النُّطْفَةُ الَّتِي خُلِقَ مِنْهَا يَرْمِي بِهَا.**»[1]

و كمعتبر عبد الرحمن:

«**قال: سَأَلْتُ أَبَا إِبْرَاهِيمَ** عليه السلام **عَنِ الْمَيِّتِ لِمَ يُغَسَّلُ غُسْلَ الْجَنَابَةِ، فَذَكَرَ حَدِيثاً يَقُولُ فِيهِ فَإِذَا مَاتَ سَالَتْ مِنْهُ تِلْكَ النُّطْفَةُ بِعَيْنِهَا يَعْنِي الَّتِي خُلِقَ مِنْهَا فَمِنْ ثَمَّ صَارَ الْمَيِّتُ يُغَسَّلُ غُسْلَ الْجَنَابَةِ.**»[2]

و كرواية العلل:

«عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ الْقَزْوِينِيِّ قَالَ: **سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيٍّ** عليه السلام **عَنْ غُسْلِ الْمَيِّتِ لِأَيِّ عِلَّةٍ يُغَسَّلُ وَ لِأَيِّ عِلَّةٍ يَغْتَسِلُ الْغَاسِلُ؟ قَالَ: يُغَسَّلُ الْمَيِّتُ لِأَنَّهُ جُنُبٌ وَ لِتَلَاقِيهِ الْمَلَائِكَةَ وَ هُوَ طَاهِرٌ وَ كَذَلِكَ الْغَاسِلُ لِتَلَاقِيهِ الْمُؤْمِنِينَ.**»[3]

و من الواضح أنّ مقتضى وحدة الغسلين وحدة شرطهما، و أنّ ما يعتبر فی غسل الميت فهو معتبر فی غسل الجنابة و حيث إنّ الترتيب واجب فی غسل الميّت فهو واجب فی غسل الجنابة.

و أجاب السيد الخوئی قدّس سرّه عن هذا الوجه بـ«أن أكثرها ضعيفة السند و لا يمكن الاعتماد عليها في الاستدلال، على أن منها ما اشتمل على أن النطفة إنما تخرج منه من ثقبة في بدنه كعينه أو أنفه و أُذنيه، و لا إشكال في أن خروج النطفة من غير الموضع المعتاد لا يوجب الجنابة فلا يكون الميت جنباً بذلك و لا يكون غسله غسل الجنابة. ثمّ لو سلمنا أنه يجنب بذلك لدلالة الدليل مثلًا على أن الميت يجنب بذلك فلا دليل على أن غسل الجنابة في الأحياء يعتبر فيه ما يعتبر في غسل الجنابة في الأموات.»[4]

و فيه: انّ الروايات و إن كانت ضعيفة السند غالباً إلا أن فيها ما يعتبر سندها كموثق

---

١. نفس المصدر، أبواب غسل الميت، ب ٣، ح ٣.
٢. نفس المصدر، أبواب غسل الميت، ب ٣، ح ٨.
٣. نفس المصدر، أبواب غسل الميت، ب ٣، ح ٦.
٤. موسوعة الإمام الخوئي، ج ٦، ص ٣٧٦-٣٦٦.

السكونى مضافاً إلى عدم الحاجة إلى البحث السندى لأنها متضافرة بحيث يحصل الإطمئنان بصدور بعضها.

و أما ما ذكره من ان منها ما اشتمل على ان النطفة انما تخرج من موضع منه كالعين و الاذن و الانف و لااشكال فى ان هذا الخروج لايوجب الجنابة و لا يكون الميت جنبا بذلك فلا بد من طرح الرواية و القاء علمه الى أهله.

ففيه: ان مجرد عدم فهم بعض الرواية لا يوجب طرحها رأسا بل لعله تعبد محض لاندرک وجهه، كما ورد مثل هذا الاشكال فى بعض روايات بول الغلام فقد ورد «**عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ** عليهما السلام **أَنَّ عَلِيّاً** عليه السلام **قَالَ: لَبَنُ الْجَارِيَةِ وَ بَوْلُهَا يُغْسَلُ مِنْهُ الثَّوْبُ قَبْلَ أَنْ تَطْعَمَ لِأَنَّ لَبَنَهَا يَخْرُجُ مِنْ مَثَانَةِ أُمِّهَا وَ لَبَنُ الْغُلَامِ لَا يُغْسَلُ مِنْهُ الثَّوْبُ وَ لَا بَوْلُهُ قَبْلَ أَنْ يَطْعَمَ لِأَنَّ لَبَنَ الْغُلَامِ يَخْرُجُ مِنَ الْعَضُدَيْنِ وَ الْمَنْكِبَيْنِ**»[1]، فأجاب نفس السيد الخوئى قدّس سرّه على المنكرين فى بحث بول الصبى والصبية بأنّ اشتمال مدرک المسألة على مطلب لم نفهمه، لا يوجب رفع اليد عنه بالكلية، فلا يصحّ رفع اليد من الرواية بالكلية إذا لم نفهم بعضها خصوصا إذا كانت بقية الرواية مشتملة على مطلب نفهمه و ورد مضمونه فى روايات واضحة كما فى المقام.

بل من الممكن ان جنابة الاحياء منحصر بخروج المنى من الموضع المعتاد وفى الاموات ليس كذلک بل يجنبون بمجرد خروج المنى من اى موضع منهم.

واما ما ذكره من انه لو سلم دلالة الدليل على انه يجنب، فلا دليل على ان غسل الجنابة فى الاحياء يعتبر فيه ما يعتبر فى غسل الجنابة فى الاموات.

ففيه: ان الظاهر من الروايات التى وردت فى ان غسل الميت هى غسل الجنابة، هو ان المراد بهذه الجنابة هى جنابة الاحياء اى الجنابة التى تجنبون بها انتم لاغيرها، لا سيما بقرينة بُعد انفكاک كيفية غسل الجنابة فى الاحياء عن كيفيته فى الاموات، إذ من البعيد جدّا أن تكون للغسل كيفيتان افترقت غسل الميت عن سائر الأغسال الواجبة و المندوبة.

هذا مضافاً الى ما ذكره المحقق الهمدانى قدّس سرّه و سمّيناه بالقاعدة الهمدانية و هى أنه لو ورد بيان عمل فى موضع خاصّ كالصلاة و الصوم و الغسل و غيرها و ذكر شرائطها و موانعها فى ذلک الموضع فكلما جاء فى موضع آخر طلب بذلک العمل و لم يبين شرائطه ينصرف الذهن الى تلک الشرائط التى ذكرها فى ذلک الموضع الاول.

كما يؤيد وحدة المراد، الادلة الدالة على ان غسل الجنابة واجب و غسل الميت واجب فى جملة واحدة و فى سياق واحد. و بالجملة كما نتعدى من غسل الجنابة الى سائر

---

١. وسائل الشيعة، أبواب النجاسات، ب ٣، ح ٤.

الاغسال و نعتبر فيها ما يعتبر فيه، كذلک نتعدى إليه ممّا ورد فى غسل الميت ايضا، بلا فرق بين الأغسال كلها، بحيث لو كان بينها فرق لبان بين المتشرعة، و اشتمال بعض أغسال الميت على السدر و الكافور لا يوجب الاختلاف فى أصل الغسل و كيفيته.

فتحصل ممّا ذكرنا الى هنا ان الترتيب بين الجانبين واجب فى غسل الجنابة.

و لكن استدلّ السيد الخوئى قدّس سرّه أيضا على عدم لزوم الترتيب بوجهين:

أدلة القائلين بعدم اعتبارالترتيب و الجواب عنها

الوجه الأوّل:

بعض روايات الباب؛ منها صحيحه زرارة:

«قَالَ قُلْتُ كَيْفَ يَغْتَسِلُ الْجُنُبُ؟ فَقَالَ: إِنْ لَمْ يَكُنْ أَصَابَ كَفَّهُ شَيْ ءٌ غَمَسَهَا فِي الْمَاءِ ثُمَّ بَدَأَ بِفَرْجِهِ فَأَنْقَاهُ بِثَلَاثِ غُرَفٍ، ثُمَّ صَبَّ عَلَى رَأْسِهِ ثَلَاثَ أَكُفٍّ، ثُمَّ صَبَّ عَلَى مَنْكِبِهِ الأَيْمَنِ مَرَّتَيْنِ وَ عَلَى مَنْكِبِهِ الأَيْسَرِ مَرَّتَيْنِ فَمَا جَرَى عَلَيْهِ الْمَاءُ فَقَدْ أَجْزَأَه»[1]

بدعوى أن عطف غسل الطرف الأيسر على غسل الطرف الأيمن بالواو، الدالة على الجمع من غير ترتيب دون «ثمّ» الدالة على الترتيب، ظاهرة فى عدم لزوم الترتيب بينهما.

و منها موثق سماعة:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام: **«قَالَ إِذَا أَصَابَ الرَّجُلَ جَنَابَةٌ فَأَرَادَ الْغُسْلَ فَلْيُفْرِغْ عَلَى كَفَّيْهِ وَ لْيَغْسِلْهُمَا دُونَ الْمِرْفَقِ، ثُمَّ يُدْخِلُ يَدَهُ فِي إِنَائِهِ، ثُمَّ يَغْسِلُ فَرْجَهُ، ثُمَّ لْيَصُبَّ عَلَى رَأْسِهِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِلْءَ كَفَّيْهِ، ثُمَّ يَضْرِبُ بِكَفٍّ مِنْ مَاءٍ عَلَى صَدْرِهِ وَ كَفٍّ بَيْنَ كَتِفَيْهِ، ثُمَّ يُفِيضُ الْمَاءَ عَلَى جَسَدِهِ كُلِّهِ فَمَا انْتَضَحَ مِنْ مَائِهِ فِي إِنَائِهِ بَعْدَ مَا صَنَعَ مَا وَصَفْتُ فَلَا بَأْس»**[2]

بدعوى أن قوله: «**ثُمَّ يَضْرِبُ بِكَفٍّ مِنْ مَاءٍ عَلَى صَدْرِهِ وَ كَفٍّ بَيْنَ كَتِفَيْهِ**» بعد الأمر بغسل الرأس، كالصريح فى عدم لزوم الترتيب بين الأيمن و الأيسر، إذ لو اعتبر الترتيب بينهما للزم الأمر بصب الماء على الجانب الأيمن من الصدر و الكتف أولاً ثم بصبّه على الجانب الأيسر منهما.

و منها معتبرة زرارة:

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام **فِي حَدِيثٍ: «قَالَ: قُلْتُ لَهُ رَجُلٌ تَرَکَ بَعْضَ ذِرَاعِهِ أَوْ بَعْضَ**

---

1. نفس المصدر، أبواب الجنابة، ب ٢٦، ح ٢.
2. نفس المصدر، أبواب الجنابة، ب ٢٦، ح ٨.

جَسَدِهِ مِنْ غُسْلِ الْجَنَابَةِ فَقَالَ: إِذَا شَکَّ وَ کَانَتْ بِهِ بِلَّةٌ وَ هُوَ فِي صَلَاتِهِ، مَسَحَ بِهَا عَلَيْهِ وَ إِنْ کَانَ اسْتَيْقَنَ رَجَعَ فَأَعَادَ عَلَيْهِمَا مَا لَمْ يُصِبْ بِلَّةً، فَإِنْ دَخَلَهُ الشَّکُّ وَ قَدْ دَخَلَ فِي صَلَاتِهِ فَلْيَمْضِ فِي صَلَاتِهِ وَ لَا شَيْءَ عَلَيْهِ وَ إِنِ اسْتَيْقَنَ رَجَعَ فَأَعَادَ عَلَيْهِ الْمَاءَ وَ إِنْ رَآهُ وَ بِهِ بِلَّةٌ مَسَحَ عَلَيْهِ وَ أَعَادَ الصَّلَاةَ بِاسْتِيقَانٍ وَ إِنْ کَانَ شَاکّاً فَلَيْسَ عَلَيْهِ فِي شَکِّهِ شَيْءٌ فَلْيَمْضِ فِي صَلَاتِهِ.»[1]

بدعوی أن حکم الإمام عليه السلام فی صورتی الشک و اليقين بوجوب إعادة الماء علی الموضع غير المغسول به أو مسحه بالبلة الموجودة فی بدنه، مع عدم حکمه بلزوم رعاية الترتيب فيهما يدلّ علی عدم لزومه. و بعبارة أخری ان ترک استفصاله عليه السلام بين ما إذا کان الموضع غير المغسول به فی الطرف الأيمن أو الأيسر و حکمه بلزوم مسحه مطلقاً مع کونه فی مقام البيان، لايناسب إلا مع عدم لزوم الترتيب إذ يشمل إطلاق کلامه ما إذا کان المحل المذکور فی الطرف الأيمن أيضاً، فإن مسحه من دون غسل الطرف الأيسر لايصح إلافی صورة عدم لزوم الترتيب بينهما.

و إذا احتمل کون الرواية بصدد بيان حکم الناسی أو الغافل فقط کما لايبعد، لظهور حال الغاسل المسلم فی عدم ترک غسل بعض جسده عمداً، فالرواية دالة علی عدم لزوم الترتيب فی غسل الجنابة للناسی و الغافل و بضميمة عدم القول بالفصل بينهما و بين العامد، نحکم بعدم لزوم الترتيب فی غسل الجنابة مطلقاً.

و منها: ذيل صحيحی محمد بن مسلم و زرارة المتقدمين و هو قوله: «**فما جری عليه الماء فقد طهر**» و قوله: «**فما جری عليه الماء فقد أجزأه**»[2]

بدعوی أنّ بصب الماء علی أحد الطرفين لا يمکن عادة غسل ذلک الطرف فقط من دون وصول الماء إلی شیء من الطرف الآخر، لجريان الماء إلی شیء من الجانب الأيسر أيضاً لامحالة حين غسل جانب الأيمن و مع ذلک يدل هذان الذيلان بإطلاقهما علی کفاية ذلک فی الغسل و عدم وجوب غسله ثانياً، مع إن غسل ذلک المقدار من الطرف الأيسر وقع قبل غسل الطرف الأيمن، فهما تدلان علی عدم إعتبار الترتيب بين الطرفين.

و بعبارة أخری: إنّ إطلاقهما يدلّ علی صحة الغسل حتی فيما إذا غسل مقدار من الجانب الأيسر قبل إتمام الجانب الأيمن إذا جری عليه الماء و لم يغسل ذلک المقدار إذا جری الماء علی الأيسر فقدّم مقدار من الأيسر علی الأيمن.

١. نفس المصدر، أبواب الجنابة، ب ٤١، ح ٢.

٢. نفس المصدر، أبواب الجنابة، ب ٢٦، ح ١ و٢.

و منها: صحیح حکم بن حکیم:

عن أبی عبدالله علیه السلام «**قَالَ: فَإِنْ كُنْتَ فِي مَكَانٍ نَظِيفٍ فَلَا يَضُرُّكَ أَنْ لَا تَغْسِلَ رِجْلَيْكَ وَ إِنْ كُنْتَ فِي مَكَانٍ لَيْسَ بِنَظِيفٍ فَاغْسِلْ رِجْلَيْكَ الْحَدِيثَ**»[1]

و تقدم صدره سابقاً و هو قوله «**و أفض علی رأسک و جسدک فاغتسل**»[2] بدعوی أن تفریع الإمام علیه السلام کفایة الماء الذی صبه علی الرأس و الجسد عن غسل رجلیه علی فرض کونه فی مکان نظیف و عدم کفایته علی فرض کونه فی مکان قذر بل یجب علیه غسل رجلیه إتماماً للغسل، یدل علی عدم لزوم الترتیب بین الطرفین إذ لو کان معتبراً لوجب علیه أن یأمره بغسل رجله الیمنی أولاً، ثم غسل جمیع طرفه الأیسر و رجله الیسری ثانیاً، لیحصل الترتیب اللازم بین الطرفین.

ثم قال السید الخوئی قدّس سرّه و أظهر ما یدلّ علی عدم لزوم الترتیب موثق عمار بن موسی الساباطی:

«**أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللهِ** علیه السلام **عَنِ الْمَرْأَةِ تَغْتَسِلُ وَ قَدِ امْتَشَطَتْ بِقَرَامِلَ وَ لَمْ تَنْقُضْ شَعْرَهَا، كَمْ يُجْزِيهَا مِنَ الْمَاءِ؟ قَالَ مِثْلُ الَّذِي يَشْرَبُ شَعْرُهَا وَ هُوَ ثَلَاثُ حَفَنَاتٍ عَلَى رَأْسِهَا وَ حَفْنَتَانِ عَلَى الْيَمِينِ وَ حَفْنَتَانِ عَلَى الْيَسَارِ ثُمَّ تُمِرُّ يَدَهَا عَلَى جَسَدِهَا كُلِّهِ**»[3]

بدعوی أنّ قوله «**ثُمَّ تُمِرُّ يَدَهَا عَلَى جَسَدِهَا كُلِّهِ**» تدل علی تراخی إمرار الید عن صبّ الحفنتین علی الیمین و الیسار؛ و الوجه فی ذلک عدم وصولهما علی جمیع البدن فی کلّ من الطرفین و لم تأمر الموثقة بإمرار الید علی الجانب الأیمن أولاً ثم صبّ الحفنتین علی الأیسر و إمرار الید علیه، بل هی مطلقة فربما یکون الموضع الذی لم یصل الماء إلیه فی الجانب الأیمن قبل صبّ الحفنتین علی الأیسر، و مع ذلک دلت الروایة علی أنها لو مسحت بیدها ذلک الموضع حتی بعد صبّ الحفنتین علی الیسار کفی ذلک فی الغسل و هذا لایتم إلا فی صورة عدم إعتبار الترتیب بین الجانبین، فالروایة کالصریحة فی عدم لزوم الترتیب بینهما کما لایخفی.

الوجه الثانی:

ما قاله فی آخر کلامه و هو قوله: «و مما یشهد علی ذلک – ای علی عدم لزوم الترتیب

---

۱. نفس المصدر، أبواب الجنابة، ب ۲۷، ح ۱.

۲. نفس المصدر، أبواب الجنابة، ب ۲٦، ح ۷.

۳. نفس المصدر، أبواب الجنابة، ب ۳۸، ح ٦.

بين الجانبين- بل يعادل جميع ما أسلفناه أن غسل الجنابة مسألة كثيرة الابتلاء لكل أحد إلّا ما ندر، و الحكم في مثلها لو كان لشاع بين الرواة و لم يخف على أحد مع أنه لم يرد اعتبار الترتيب بين الطرفين في رواية، إذ لو كان معتبراً لورد في الأخبار و انتشر بين الرّواة، فإنه قد ذكر الترتيب بين الرأس و البدن كما ذكر اعتباره بين الجانبين أيضاً في غسل الميت مع قلّة الابتلاء به، فلو كان معتبراً في غسل الجنابة أيضاً لورد في الروايات، فنفس عدم الاشتهار في مثله يدلّنا على العدم، فإن الأعراب لا يمكنهم فهم اعتبار الترتيب بين الجانبين من قوله: «**ثمّ صبّ على منكبه الأيمن مرّتين و على منكبه الأيسر مرّتين فما جرى عليه الماء فقد أجزأه**» فلو كان معتبراً لوجب عليه التنبيه و البيان»[1] إذ ما كان عامّ البلوى يلزم أن يبيّن بنحو واضح يفهمه العموم.

نقد الوجهين:

هذا كله فيما استدلّ به السيد الخوئى قدّس سرّه على نفى اعتبار الترتيب بين اليمين و اليسار و لكنّه غير تامّ بتمامه؛

أمّا الروايات التى استدلّ بها فلا دلالة لها على نفى الاعتبار و ذلك:

أمّا صحيحة زرارة التى لم يعطف فيها الجانب الأيسر على الأيمن بـ«ثمّ» و استفاد منه السيد الخوئى عدم إعتبار الترتيب.

ففيه: إن ذلک ليس لعدم إعتبار الترتيب بل لأن كيفية الغسل و إعتبار الترتيب كان عندهما مفروغاً عنه. هذا مضافاً إلى إمكان إستفادة الترتيب من هذه الرواية أيضاً كما استفاده بعض الفقهاء منها و ذلک لما يقتضيه التثليث فى الرواية و ان الغسل ثلاثة أجزاء، غسل الرأس و غسل الجانب الأيمن و غسل الجانب الأيسر، فلو لم يعتبر الترتيب بين الجانبين لم يكن لهذا التثليثين وجه، بل المناسب الأمر بغسل الرأس ثم سائر الجسد.

و بالجملة: لا يبعد أن يقال: إنّ مجرّد التثليث ظاهر فى اعتبار الترتيب، فهذه الصحيحة لو لم يكن أدلّ على اعتبار الترتيب، فلا أقلّ من أنّه لا يدلّ على عدم اعتباره.

و أما ما فى ذيل صحيحة محمد بن مسلم من قوله: «**فما جرى عليه الماء فقد طهر**» و ما فى ذيل صحيحة زرارة من قوله: «**فما جرى عليه الماء فقد أجزأه**» فلايدل على ما ذكره السيد الخوئى من عدم إعتبار الترتيب، لأنهما ليسا فى مقام البيان من هذه الجهة، بل تدلان على كفاية اجراء الماء مع شرائطه المعتبرة و منها الترتيب المفروغ عنه بينهم كما مرّ، فلايدل على كفايته مطلقاً و لو لم يراع الشرائط المعتبرة كما لاتدل على كفاية الإجراء بالماء الغصبى مثلاً.

---

١. موسوعة الإمام الخوئي، ج ٦، ص ٣٧٩: الاولى الترتيب.

و هكذا صحيحة زرارة الآمرة فيه بمسح الموضع غير المغسول به، فليس المراد منه مسحه مطلقاً و لو لم يراع الشرائط المعتبرة المفروغة عنها بل المراد مسحه بشرائطها المعتبرة.

و أما موثق سماعة المتضمن لصب الماء على الصدر و بين الكتفين، فلا تدل أيضاً على عدم اعتبار الترتيب بين الجانبين، بل لعل الأمر بهما كان لحصول مقدمة الغسل بأن يبل بهما البدن ثم يمرّ يده بشرائطه المعتبرة.

و أما صحيح حكم بن حكيم الآمرة فيه بغسل رجليه إن لم يكن فى مكان نظيف.

ففيه: أن الأمر بغسل رجليه فى صورة كونه فى مكان قذر ليس هو من جهة الإتمام للغسل كما ذكره السيد الخوئى قدّس سرّه بل هو لتحصيل شرط الغسل وهى طهارة الموضع، فقال عليه السلام بعد الأمر بالإغتسال: «**و إن كنت فى مكان ليس بنظيف فاغتسل رجليک**» أى فاغسل رجليک و طهّرهما من الدنس ثم اغتسل مع مراعاة شرائطه المعتبرة و منها الترتيب؛ بل لو كان الأمر بغسل رجليه بعد الغسل أيضاً، فلاتدل على لزوم الترتيب بل كان لرفع الخبث عن رجليه؛ و على كل حال فلاتدل الرواية على لزوم الترتيب بوجه.

و أما موثقة عمار التى جعلها من أظهر الروايات الدالة على لزوم الترتيب بين الجانبين بما تقدم ذكره و هو شمول اطلاق قوله عليه السلام: «**ثمّ تمرّ يدها على جسدها كله**» - بعد الأمر بصب حفنتين على اليمين و حفنتين على اليسار- ما إذا صبّ الحفنتين على اليمين و لم يبلغ الماء على موضع منه ثم صبّ الحفنتين على اليسار ثم مرت يدها على تلک الموضع غير المغسول به من اليمين، فإنها بإطلاقها تدل على كفاية هذا الإمرار عن غسل تلک الموضع.

ففيه: مضافا إلى أنّ غايتها الإطلاق كالروايات السابقة لا النصوصة أو الأظهرية أنّ مجرد شمول إطلاقها لكفاية غسل موضع من اليمين بعد صب الحفنتين على اليسار، لاتدل على عدم لزوم الترتيب بين الجانبين، بل ان الأمر بإمرار اليد على الجسد بعد صب الحفنتين كان مع حفظ شرائطه المعتبرة لا مطلقاً كما مرّ فى الجواب عن الأدلة السابقة.

ويؤيد ما ذكرنا ورود هذه الجملة فى بعض روايات غسل الميت أيضاً و هو قوله عليه السلام «**و تمرّ يدک على جسدک كله**» بعد الأمر بغسل رأسه و شقّه الأيمن و شقّه الأيسر فى موثق عمار بن موسى الساباطى و الحال أنّ السيد الخوئىقدّس سرّه لم يقل بعدم لزوم الترتيب فى غسل الميت، فقد ورد فيه: «**ثُمَّ يُغْسَلُ رَأْسُهُ وَ لِحْيَتُهُ ثُمَّ شِقُّهُ الأَيْمَنُ ثُمَّ شِقُّهُ الأَيْسَرُ وَ تُمِرُّ يَدَکَ عَلَى جَسَدِهِ كُلِّهِ**».[1]

---

۱. وسائل الشيعة، أبواب غسل الميت، ب ۲، ح ۱۰.

هذا مضافاً إلى أن السئوال فيها ليس عن كيفية الغسل بل السئوال عن المقدار المجزى من الماء لغسل المرأة التى امتشطت بقرامل و لم تنقض شعرها. فأجاب الإمام عليه السلام بعدم لزوم صب الماء كثيراً بل يكفى صب ثلاث حفنات على رأسها و حفنتين على اليمين و حفنتين على اليسار، ثم تمر يدها على جسدها كله حتى يصل الماء إلى كل موضع من جسدها، فالرواية ليست فى مقام بيان كيفية الغسل و شرائطه المعتبرة، بل فى مقام بيان عدم لزوم صب الماء كثيراً فلا يستفاد منها عدم لزوم الترتيب بين الجانبين، بل و لو كانت فى مقام بيان هذه الجهة لتدل بإطلاقها على عدم لزوم الترتيب بين الرأس و الجانبين أيضاً بنفس البيان الذى ادعاه السيد الخوئى قدّس سرّه و الحال أنه لا يلتزم به أحد حتى نفس السيد الخوئى قدّس سرّه أيضاً. فهذا كاشف عن عدم كون الرواية بصدد بيان هذه الجهة، فهذه الموثقة أضعف دلالة من الروايات السابقة لا أظهرها.

هذا كله فى الروايات التى استدلّ بها السيد الخوئىقدّس سرّه على عدم اعتبار الترتيب بين اليمين و اليسار.

و أمّا استدلاله العقلى بأنّ عدم السئوال عن الترتيب كاشف عن عدم لزومه، فقد مرّ جوابه عند البحث عن الإجماع و التسالم بين الأصحاب، فراجع.

نتيجة البحث

فتحصل ممّا ذكرنا الى هنا ان الترتيب بين الجانبين واجب فى غسل الجنابة و يدل عليه الاجماع بل التسالم عليه عند اصحابنا الاقدمين و هو عمدة الدليل فى المسالة، كما يدل عليه الروايات أيضاً فمن جميع ما ذكرناه يحصل لنا الاطمئنان لولم يحصل القطع بلزوم الترتيب بين الجانبين فى غسل الجنابة و المسالة صافية عن الاشكال.

و تحصّل ممّا ذكرنا أيضا أنّ الروايات التى استدلّ بها السيد الخوئىقدّس سرّه على عدم اعتبار الترتيب، لا دلالة لها على عدم لزومه.

المنابع و المآخذ

١. تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ، محمد بن الحسن الشيخ حر العاملى ، ٣٠مجلد، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام – الطبعة الأولى ، ١٤٠٩ ق.

٢. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، محمد حسن، النجفى، صاحب الجواهر، ٤٣ مجلد، بيروت – لبنان، دار إحياء التراث العربي، الطبعة السابعة ، ١٤٠٤ هـ ق.

٣. الخلاف ، محمد بن حسن، الطوسى، ابو جعفر، ، ٦ مجلد، قم–ايران ، مكتبة النشر الإسلامى ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٧ هـ ق.

٤. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، ابن ادريس، محمد بن منصور بن احمد، حلّى، ٣ مجلد، قم–ايران

مكتبة النشر الإسلامى ، الطبعة الثانية ، ١٤١٠ هـ ق.
٥. المقنعة ، الشيخ المفيد، محمّد بن محمد بن نعمان العكبرى، البغدادى، ١ مجلد، قم–ايران ، المؤتمر العالمى لألفية الشيخ المفيد ، الطبعة الأولى ، ١٤١٣ هـ ق.
٦. موسوعة الإمام الخوئي، السيد ابو القاسم الموسوى، الخويى، ٣٣ مجلد، قم–ايران ، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي رحمه الله، الطبعة الأولى ، ١٤١٨ هـ ق.

إلى الاجتهاد

مجلة فصلية علمية متخصصة

السنة الرابعة، التجريبية الثالثة عشرة، الشتاء ١٤٣٦

دراسة دلالة حديث الرفع على كفاية عمل الناسي[1]

محمد تقي الشهيدي[2]

خلاصة المقالة

قد تمسک بعض الأجلاء من المتقدمين و المتأخرين بحديث «رفع النسيان»، لتصحيح عمل الناسی الفاقد لجزء أو الواجد لمانع؛ و لکن الصحيح وفاقا لبعض آخر منهم عدم دلالته عليه؛ و العمدة فی الإشکال، ثلاثة:

الف) الصحيح أن حديث الرفع لايدل إلا على رفع تبعة العمل الصادر عن نسيان من عالم تسجيل الأعمال و المسئولية تجاهها، سواء کانت التبعة دنيويا أو أخرويا؛ مع أنه ليس وجوب الإعادة، من تبعات العمل الصادر عن نسيان بل هو بمناط عدم استيفاء ملاک

١. الوصول: ١٤٣٦/٨/١٢ القبول: ١٤٣٦/٩/٣.

تمت کتابة هذه المقالة من بحوث الاستاذ محمد تقی الشهيدی إثر جهود الطالب الفاضل السيد علی الصداقت و قد بلغ بتأييد الاستاذ.

٢. استاذ الحوزة العلمية فی قم المقدسة.

الواجب؛ فلايدل الحديث على رفعه.

ب) ان التحقيق عدم كون الجزئية مجعولا و لو تبعا، لا واقعا و لا عرفا، فليست الجزئية أمرا شرعيا حتى يرفعه الحديث عن الموضوعية للآثار.

ج) و على فرض تسليم دلالة الحديث على كفاية عمله، فلاينبغى الريب فى اختصاصه بنسيان سنن الأجزاء؛ و أما الفرائض، فيظهر بطلان العمل الفاقد لها من مفهوم حديث **«لاتَنقُضُ السُّنةُ الفريضةَ»** و **«إِنَّ اللهَ فَرَضَ الرُّكُوعَ وَ السُّجُودَ وَ الْقِرَاءَةُ سُنَّةٌ فَمَنْ تَرَكَ الْقِرَاءَةَ مُتَعَمِّداً أَعَادَ الصَّلَاةَ»**.

مفاتيح البحث

عمل الناسى، حديث الرفع، العمل الفاقد لجزء، العمل الواجد لمانع.

المقدمة

النسيان غير منفک عن البشر فى جميع ادوار حياته. فلذا احياناً ينسى الانسان الاتيان بجزء من العمل او يأتى بمانع نسياناً. إذا تمّ إطلاق دليل جزئية الجزء أو شرطية الشرط فى حد ذاته بالنسبة إلى فرض النسيان، فهل يمكن أن نتكّل على حديث الرفع بلحاظ فقرة «رفع النسيان» لإثبات كفاية عمل الناسى للجزء أو الشرط؟ قد تمسک بعض الأجلاء من المتقدمين و المتأخرين بحديث «رفع النسيان»، لتصحيح عمل الناسى الفاقد لجزء أو الواجد لمانع؛ و لكن الصحيح وفاقا لبعض آخر منهم عدم دلالته عليه. يظهر القول بدلالة الحديث على إجزاء عمل الناسى من سيد المرتضى[1] و شيخ الطائفة[2] و المحقق الحلى.[3] و قال به أيضا جملة من متأخرى المحققين كصاحب الكفاية[4] و المحقق الداماد[5] و السيد

۱. الإنتصار فى انفرادات الإمامية، ص۱۸۹: «التمسک بالرواية لصحة صوم من رصد الفجر فلم ير الفجر فتسحّر ثم بان له أنه كان أكل بعد طلوع الفجر» و أيضا: ص ۲۴۸ «التمسک بالرواية لصحة حج المحرم الذى وطأ نسيانا».

۲. الخلاف، ج ۲، ص ۲۲۹: «التمسک بالرواية لصحة اعتكاف من وطأ ناسيا» و أيضا ج ۲، ص ۳۶۹: «التمسک بالرواية لصحة حج المحرم الذى وطأ نسيانا».

۳. المعتبر، ج ۲، ص ۸۱۰ : «التمسک بالرواية لصحة حج من نسى الإحرام و تذكر بعد قضاء جميع المناسک، مضافا إلى الرواية الخاصة».

٤. كفاية الأصول، ج ۲، ص ۱۷۸.

٥. المحاضرات مباحث في اصول الفقه، ج ۲، ص ٤۲٥.

الإمام[1]. و قد أنكر ذلک جماعة منهم الشيخ الأعظم الأنصارى[2] و المحقق النائينى[3].

دراسة دلالة حديث الرفع

هنا اتجاهان لتقريب دلالة الحديث:

الأول: إن حديث الرفع يدل على رفع آثار المنسيّ و حيث کانت الجزئية من آثار الجزء المنسى، فترتفع الجزئية بحديث الرفع و بذلک يثبت عدم وجوب الإعادة لأنه أثر جزئية ذلک الجزء المنسيّ.

الثانى: إن وجوب الإعادة من آثار ترک الجزء المنسى، و حيث يتعبد الحديث بکون الترک کلاترک، فيدل على نفى وجوب الإعادة مباشرة.

و حاصل المناقشات خمسة:

المناقشة الأولى و دراستها

الشيخ الانصارى قدس سره يقول: لانسلّم دلالة الحديث على رفع جميع آثار المنسى[4]، بل لايظهر منه أکثر من رفع خصوص المؤاخذة.

نقول: هذا الإشکال متجه و لايبتنى على ما اختاره فى حديث الرفع من تقدير «المؤاخذة» بأن يکون المراد من رفع التسعة المذکورة فى الحديث، رفع المؤاخذة عليها بل يجرى أيضا على ما تبنّيناه فى دلالة الحديث من أن المراد من رفعها، رفعها عن عالم التبعة و المسئولية و تسجيل الأعمال، فالحديث يرفع جميع ما له اقتضاء الوجود فى ذمة العبد من تبعات العمل الصادر عن نسيان أو إکراه أو إضطرار أو غيرها، بلافرق بين أن يکون أخرويا أو دنيويا؛ کإجراء الحد على من شرب الخمر اضطراراً أو إکراها و هکذا إلزام من اُکره على بيع أو زواج على ترتيب الأثر عليهما[5].

---

۱. تهذيب الأصول، ج ۳، ص ۳۶.

۲. فرائد الأصول، ج ۲، ص ۳۶۶.

۳. فوائد الأصول، ج ٤، ص ۲۲۲.

٤. فرائد الأصول، ج ۲، ص ۳۶۷.

٥. و من هذا يظهر الجواب عن التمسک بهذه الصحيحة للبزنطى على لزوم إرادة رفع جميع الآثار:
«عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُسْتَكْرَهُ عَلَى الْيَمِينِ فَيَحْلِفُ بِالطَّلَاقِ وَ الْعَتَاقِ وَ صَدَقَةِ مَا يَمْلِکُ أَيَلْزَمُهُ ذَلِکَ فَقَالَ لَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه و آله وُضِعَ عَنْ أُمَّتِي مَا أُكْرِهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَمْ يُطِيقُوا وَ مَا أَخْطَئُوا». المحاسن ج ۲ ص۳۳۹؛ حيث يقال: بأنه لولا جريان حديث الرفع لنفى جميع الآثار و عدم اختصاصه برفع المؤاخذة، لميکن مجال لتطبيق الإمام عليه السلام حديث الرفع لنفى صحة العقد أو الإيقاع الإکراهيّين.
فإنه يجاب عنه بأنه: إلزام المکرَه على ترتيب آثار العقد أو الإيقاع الصادرين عنه فى حال الإکراه، يکون من أخذه بهما و هذا نحو من المؤاخذة و لو بتوسع فى معنى المؤاخذة.

و مما يشهد على ما ذكرناه فى معنى حديث الرفع، ما رواه العياشى عن عمرو بن مروان الخزاز عن أبى عبد الله عليه السلام قال:

«**رفعت عن أمتي أربع خصال: ما أخطئوا و ما نسوا و ما أكرهوا عليه و لم يطيقوا؛ و ذلک في کتاب الله قول الله** تبارک و تعالى ﴿**رَبَّنا لا تُؤاخِذْنا إِنْ نَسِينا أَوْ أَخْطَأْنا رَبَّنا وَ لا تَحْمِلْ عَلَيْنا إِصْراً كَما حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنا رَبَّنا وَ لا تُحَمِّلْنا ما لا طاقَةَ لَنا بِهِ**﴾ **و قول الله:** ﴿**إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمانِ**﴾.[1]

فإن المستفاد من هذه الآيات الواردة فى النسيان و الخطأ رفع ما صدر عن المكلف نسيانا أو خطئاً عن عالم العهدة و التبعة، فلايؤاخذ بهما، و هذا لاينافى ترتب الآثار التى لاعلاقة لها بالمؤاخذة كما فى وجوب رد المثل أو القيمة عند إتلاف مال الغير، فإنه ليس بملاک المؤاخذة بل بملاک احترام مال الغير و لذا لايرتفع الضمان فى موارد إتلاف مال الغير نسيانا أو خطئاً.[2]

تطبيق الإشكال على هذا المبنى: ليس «وجوب الإعادة» من تبعات العمل الصادر عن نسيان بل هو من آثار ترک الإمتثال و عدم استيفاء الملاک؛ فوجوب الإعادة و القضاء ليس لكونهما مؤاخذة على ترک الواجب أو أحد أجزائه بل بنقطة لزوم استيفاء الملاک فى الواجب نظير ما ورد فى قوله تبارک و تعالى: ﴿**فمن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر... لتكملوا العدة**﴾[3]، حيث يدل على كون وجوب القضاء عليهما لأجل إكمال العدة.

و يشهد لذلک أنه لميعهد تمسک أحد بهذه الرواية لتصحيح المعاملات التى فات فيه بعض أجزائه أو شرائطه!؟ فهل ترى أن فقيهاً يصحّح النكاح الموقت الذى لميذكر فيه مقدار المهر أو الأجل نسيانا، استناداً إلى هذا الحديث!؟

المناقشة الثانية و دراستها

الشيخ الانصارى يقول:

«إنّ جزئيّة السورة ليست من الأحكام المجعولة لها شرعا، بل هي ككلّية الكلّ،

---

١. تفسير العياشي، ج ١،ص ١٦٠.

٢. هذا البيان يختلف عما ذكره السيد الخويى قدس سره من أن وجه عدم جريان حديث الرفع فى مورد إتلاف مال الغير، كون رفع الضمان منافيا للإمتنان على المالک و حديث الرفع وارد مورد الإمتنان، فإن ما ذكره لايجرى فى ما لو كان المالک كافرا محترم المال كالذمىّ حيث ان سياق حديث الرفع، سياق الإمتنان على الأمة، فلايمنع عن جريانه كونه خلاف الإمتنان فى حق الآخرين.

٣. سورة البقرة، آية ١٨٥.

و إنّما المجعول الشرعيّ وجوب الكلّ، و الوجوب مرتفع حال النسيان بحكم الرواية، و وجوب الإعادة بعد التذكّر مترتّب على الأمر الأوّل، لا على ترك السورة.

...نعم، لو صرّح الشارع بأنّ حكم نسيان الجزء الفلاني مرفوع، أو أنّ نسيانه كعدم نسيانه، أو أنّه لا حكم لنسيان السورة مثلا، وجب حمله- تصحيحا للكلام- على رفع الإعادة و إن لم يكن أثرا شرعيّا، فافهم.»[1]

و حاصل ما ذكره: أنه إن إريد إجراء حديث الرفع لرفع جزئية الجزء المنسى فالجزئية ليست مجعولة شرعا و إن أريد إجرائه لنفى وجوب الإعادة، فوجوب الإعادة أثر ترك المركب و ترك المركب لازم عقلى لترك الجزء المنسى فلايمكن إجراء حديث الرفع فى الجزء المنسى بلحاظ نفى أثر ما يلازمه عقلا.

نقول: هنا نقاط أربعة:

الف) أجاب المحقق الخراسانى عما ذكره الشيخ فى الشق الأول:

«قد نبّهنا مراراً أنّ المرفوع بحديث الرّفع ما يمكن أن تناله يد التّصرف من الشّرع و لو بالواسطة، كما في الأحكام الوضعيّة، فانّها على التّحقيق و إن كانت غير مجعولة على الاستقلال، إلاّ أنّها ممّا يتصرّف فيها وضعاً و رفعاً يتبع ما ينتزع عنها من الأحكام التّكليفيّة، فيكون حديث الرّفع حاكماً على ما دلّ على جزئيّة السّورة مطلقا كدليل خاصّ ناظر إليه كان مضمونه نفي جزئيّتها في حال النّسيان.»[2]

نقول: ما ذكره من الجواب بناء على كون الجزئية مجعولا ولو تبعا متين لا غبار عليه؛ و لكن سيأتى منا إنكار كون الجزئية للواجب مجعولة حتى تبعا.

ب) ما أجاب به المحقق الخراسانى ثانيا:

«لو لم يكن المرفوع إلاّ وجوب الكلّ المركّب منها في حال النّسيان، لم يكن الأمر الأوّل المقتضى لوجوبها مقتضياً للإعادة، فإنّ الواجب في هذا الحال بهذا الأمر بعد قيام حديث الرّفع على عدم وجوب ما اشتمل عليها في الحال ليس

---

١. فرائد الأصول، ج٢، ص ٣٦٧.

٢. درر الفوائد في الحاشية على الفرائد، ص ٢٦١.

إلاّ ما كان خالياً عنها و قد أتى به، فلا وجه لإطاعته ثانياً بالإعادة، فتأمّل جيّدا»[1]

نقول: أن رفع الكل لايلازم وضع ما عدا المنسيّ فى ذمته حتى يصير عمله مطابقا للمأموربه، فهذا كالمستطيع الذى تعرض له علة توجب رفع الحج عنه فى ذاك العام و لكن لاشبهة فى عدم ملازمة هذا مع رفع الحج عنه فى السنة القابلة.

تنبيه:

ربما يورد على المحقق الخراسانى بأنه صرّح بعدم الثقل فى اطلاق الجزئية لحال العجز لأنه يستلزم عدم وجوب المركب عليه؛ فلايكون جريان حديث الرفع لرفع الجزئيّة عنه، إمتنانا عليه[2]؛ فأىّ فرق بين هذا و النسيان حيث التزم فيه بجريان حديث الرفع فيه لنفى إطلاق الجزئيّة و كونه امتنانا له!؟

و لكنه غير وارد لكون القياس مع الفارق حيث إن العاجز ملتفت إلى عجزه من البعض و عدم مطلوبية الكل بما هو كل منه، فأمره يدور بين وجوب الإتيان بالمتيّسر و بين عدم وجوب شئ عليه؛ فلاشبهة فى أن الثانى أخف من الأول الذى يقتضيه «إطلاق الجزئيّة».

و لكن الناسى حيث كان فى حال نسيانه غافل عن غفلته و أتى بما عدا الجزء المنسى، فأمره يدور بين إطلاق الجزئيّة لحال نسيانه حتى يجب عليه إعادة الكل لأنه خرج عن موضوع الحديث أو عدم الإطلاق بالنسبة إليه حتى يُكتفى بما فَعَله سابقا؛ و من الواضح أخفّية الثانى من الأول فى هذا الدوران فلابأس بجريان حديث الرفع لنفى إطلاق الجزئيّة.

ج) ربما يختار الشق الثانى من استدلال الشيخ الأنصارى، استنادا إلى أن: الرفع عن ذمة الناسى ثابت بالأمارة عن الواقع لا الأصل العملى، فالتعبد بهذا الرفع يثبت التعبد برفع لوازمه العقلية.

و لكن الجواب عنه أن مقصوده اختصاص حكومة حديث رفع النسيان على الادلة الواقعية بالآثار الشرعية للمنسيّ دون الآثار الشرعية للعنوان الملازم للمنسي و لا يفرق فيه الأمارة مع الأصل، و هذا نظير ما ذكره المشهور من أن حكومة قوله عليه السلام: «**يحرم بالرضاع ما يحرم بالنسب**»[3] على أدلة المحرمات بالنسب، مختصة بالعناوين الموضوعة للحرمة النسبية دون ما يكون ملازما لتلك العناوين، فمثلا اذا أرضعت جدةٌ حفيدها،[4] فيصبح حفيدها أخا

---

١. درر الفوائد في الحاشية على الفرائد،ص ٢٦١.

٢. كفاية الأصول، ج ٢، ص ١٨١.

٣. الكافى، ج ٥، ص ٤٣٧.

٤. الحفيد هو ولد الإبن؛ و إنما خصصنا المثال به نظرا إلى أن التحريم فى ما إذا أرضعت الجدة، ولد بنتها، منصوص فى خصوصه، ر.ک: من لايحضره الفقيه، ج ٣، ص ٤٧٦.

رضاعياً لابيه، فلو لوحظ ملازمات ذلک في عالم النسب، فتکون أم هذا الحفيد إما اُماً لأخ الحفيد – و هی محرّم له لقوله تبارک و تعالی: ﴿**حرمت عليکم امهاتکم**﴾[1]– او زوجة لأبيه، و هی ايضا محرم له لقوله تبارک و تعالی: ﴿**و لا تنکحوا ما نکح آبائکم**﴾[2]–. و لو کان دليل «**يحرم بالرضاع ما يحرم بالنسب**» حاکما علی ملازمات العناوين النسبية، حرمت ام هذا الحفيد علی ابيه فتنفسخ الزوجية بينهما و هذا ما نسب إليه السيد الداماد قدس سره [3]– و لکن المشهور التزموا بعدم شمول سعة حکومته لملازمات العناوين الموضوعة للحرمة في النسب.

د) قد يورد علی ما ذکره الشيخ أخيرا من أن وجوب الإعادة أثر ترک المرکب و هو لازم عقلی للازم الجزء المنسی أنه:

لم‌يعلم وجه عدم إجرائه حديث الرفع فی نفس ترک المرکب نسيانا بغرض نفی أثره و هو وجوب الإعادة.

و لکن يمکن تتميم کلام الشيخ قدس سره من قيام الإجماع و الضرورة علی عدم رفع وجوب الإعادة و القضاء عند ترک المرکب نسيانا.

المناقشة الثالثة و دراستها

المناقشة الثالثة هی ملاحظات المحقق النائينی. قبل الخوض فی دراسة هذه الملاحظات، يجب أن نُبيّن مسلکه فی الإستظهار من هذا الحديث الشريف:

الأول: إن سياق الحديث، الرفع الإدعائی عن عالم التکوين کما فی «**لاشک لکثير الشک**» و «**لاربا بين الوالد و الولد**»[4].

١. سورة النساء، آية ٢٣.

٢. سورة النساء، آية ٢٢.

٣. نسبه إليه المحقق الخويی فی أحکام الرضاع فی فقه الشيعة، ص ٣٥ و ٤٤.

٤. المقرر: ليس فی کلمات المحقق النائينی لا عند البحث عن دلالة الحديث علی البرائة و لا عند البحث عن دلالته علی صحة عمل الناسی أیّ تصريح بهذا المطلب بل استظهره الشيخ الأستاذ من مجموع مطالبه نظراً إلی أن "«جعل العدم موضوعا للأثر الشرعی» أمر وجودی قابل لأن يکون متعلقا للرفع و مع ذلک ما التزم المحقق بتعلق الرفع به؛ فلاوجه له إلا کون هذا الأمر الوجودی، أمر تشريعی؛ فلهذا منع المحقق عن الإلتزام بمرفوعيته".

و أيضا استدل بمثل هذه العبارة: «فلا بد و أن يکون المراد من رفع الخطأ و النسيان رفع الفعل الصادر عن ذلک، يعنی جعل الفعل کالعدم و کأنّه لم يصدر عن الشخص و لم يقع » (فوائد الأصول، ج ٣، ص ٣٤٩) أو «فمن شرب الخمر عن إکراه أو اضطرار لم يکن فعله حراما شرعا، و لا يخرج بذلک عن العدالة لو کان واجدا لها قبل الشرب، لأنّ الشرب عن إکراه کالعدم، و الحکم تابع لموضوعه، فرفع الموضوع يقتضی رفع الحکم، فلا حرمة، و هو واضح.» فوائد الأصول، ج ٣، ص ٣٥٢.

هذا و لکن الظاهر أنّ الإستدلال الأول، يُنجّی المحقق من إشکال و يُلقيه فی إشکال أظهر حيث ان الميرزا کرّر التصريح بکون المرفوع فی «ما لايعلمون»، نفس الحکم الشرعی لا المؤاخذة و نحوها من الأمور التکوينية (فوائد الأصول، ج ٣، ◄

الثانی: یفترق «الرفع» عن «الوضع» باختصاص الأول لإعدام الأمر الموجود کما أن الثانی یختص بإیجاد الأمر المعدوم[1]؛ فعلیه «یختصّ الحدیث الشریف بالأحکام الانحلالیّة العدمیّة الّتي لها تعلّق بالموضوعات الخارجیّة، کحرمة شرب الخمر و إکرام الفاسق و غیبة المؤمن، فانّه في مثل ذلک یصحّ رفع أثر الإکرام و الشرب و الغیبة الصادرة عن نسیان.

و أمّا التکالیف الوجودیّة الّتي یکون المطلوب فیها صرف الوجود- کوجوب إکرام العالم و إقامة الصلاة- فلا یمکن أن یعمّها حدیث الرفع، لأنّ رفع الإکرام و الصلاة الصادرین عن نسیان یساوق إعدامهما في عالم التشریع و فرض عدم صدورهما عن المکلّف، و ذلک یقتضي إیجابهما ثانیا، و هو ینافي الامتنان، فلا بدّ من خروج الأحکام الوجودیّة عن مدلول الحدیث[2]»

اما اصل المناقشة الثالثة:

> المنسيّ لیس هو جزئیّة الجزء و إلّا رجع إلی نسیان الحکم و هو من أقسام الجهل به، فیندرج في قوله صلّی الله علیه و آله «**رفع... ما لا یعلمون**» لا في قوله: «**رفع... النسیان**». بل المنسيّ هو نفس الجزء أي الإتیان به قولا أو فعلا، و معنی نسیان الجزء هو خلوّ صفحة الوجود عنه و عدم تحقّقه في الخارج، و لا یعقل تعلّق الرفع بالمعدوم، لما عرفت: من أنّ المرفوع لا بدّ و أنّ یکون شاغلا لصفحة الوجود لیکون رفعه بإعدامه و إخلاء الصفحة عنه، فنسیان الجزء ممّا لا یتعلّق به الرفع، فلا یعمّه قوله صلّی الله علیه و آله و سلّم «**رفع... النسیان**».[3]

نقول: لایمکن الإلتزام بما ذکره لا بناءً و لا مبنیً:

الإشکال البنائی: أما ما ذکره اولاً من أنه فی مورد نسیان جزئیة الجزء لابد من الرجوع إلی قوله «**رفع... ما لایعلمون**» دون «**رفع... النسیان**» ففیه مضافا إلی أنه لم‌یعلم وجه منعه من

◀ ص ٣٣٨ و ٣٤٥) و هو أمر تشریعی محض؛ فلا یمکن أن یجعل التکوین، وعاءً ادعائیاً لرفع النسیان.

هذا مضافا إلی أن ذلک الإستظهار مخالف لظاهر هذه العبارة بل نصها: «یعتبر في جواز التمسّک بحدیث الرفع أمور: الأوّل: أنّ یکون المرفوع شاغلا لصفحة الوجود، بحیث یکون له نحو تقرّر في الوعاء المناسب له: من وعاء التکوین أو وعاء التشریع». فوائد الاصول، ج ٤، ص ٢٢٢.

و من هذه العبارة، یظهر الجواب عن الإستدلال بالعبارات لأنا لم‌ننکر التزام المحقق بالرفع الإدعائی فی الجملة إذا کان التکوین، هو الوعاء المناسب للرفع؛ إنما الکلام فی کلیة التزامه بهذا المبنی.

١. فوائد الأصول، ج ٣، ص ٣٥٢.

٢. فوائد الأصول، ج ٤، ص٢٢٤.

٣. فوائد الاصول، ج ٤، ص ٢٢٥.

الرجوع إلی عموم «**رفع... النسیان**»:

أنه مناف لما صرح به نفسه من أن الرفع فی ما لایعلمون، رفع ظاهریّ ناظر إلی دفع إیجاب الإحتیاط فقط[1]، فکیف یمکن أن یتمسک به فی فرض نسیان الجزئیّة، بعد أن فقد موضوع الرفع أی: الجهل بالحکم و صار المکلف عالما بالجزئیّة و الفرض أن إطلاق دلیل الجزئیة، یشمل حال النسیان.

و أما ما ذکره ثانیا من اختصاص المرفوع فی «**رفع... النسیان**»، بالذی شغل صفحة الوجود، فیرد علیه: أنه لایمنع العرف من تعلق الرفع الإدعائی بمثل عنوان النسیان، حیث انه و إن کان ینطبق فی الخارج أحیانا علی امر عدمي و هو ترک الجزء نسیانا لکن یکفی فی تطبیق حدیث الرفع علیه، تضمین حیثیة وجودیة فی هذا العنوان.

ثم إن من الواضح أن ما ذکره لایمنع من التمسک بحدیث رفع النسیان لموارد إیجاد المانع نسیانا؛ و علیه کان ینبغی أن یختار التفصیل فی المسألة.

و أما الإشکال المبنائی فهو: أن ما اختاره من استظهار الرفع الإدعائی عن عالم التکوین، خلاف الظاهر، حیث إنه لا یتلائم مع فقرة «**رفع... ما لایطیقون**» فان المفروض أن من لا یطیق فعلا واجبا فیترکه فقد رفع عنه، فکیف ینطبق علیه الرفع الادعائي، و لیس المقصود منه فرض ما لو تحمل من لا یطیق شیئا الحرج و المشقة و فعله، فان ادعاء عدم صدور الواجب منه خلاف الامتنان[2]، و لا یصح التبعیض بین فقرات حدیث الرفع بان یلتزم بکون الرفع في غیر هذه الفقرة رفعا ادعائیا، و في هذه الفقرة رفعا حقیقیا عن عالم ذمة المکلف، فانه خلاف وحدة السیاق في قوله «**رفع عن امتي تسعة**».

المناقشة الرابعة و دراستها

و هی من المحقق النائینی قدس سره أیضا:

«إنّ محلّ البحث لیس هو النسیان المستوعب لتمام الوقت في الموقّتات، أو

---

۱. فوائد الأصول، ج ۳، ص ۳۳۸.

۲. المقرر: لا یمکن المساعدة علیه، لأنه صرح المحقق کراراً باشتراط کون المرفوع أمرا وجودیا و إلا لم‌یصدق علیه «الرفع»؛ و علیه یختص فقرة «ما لایطیقون» أیضا بالصورة التی أوجد العبد بسبب عدم طاقته علی ترک شئ، أمرا وجودیا فی الخارج و هی فی المحرمات.

و لایخفی أن هذا الکلام لایُفوّت الفرق بین هذه الفقرة و فقرة «ما اضطرّوا إلیه»؛ بل یمکن اقتراح فوارق بینهما بالتأمل مثل أن یختص «**ما اضطرّوا إلیه**» بصورة کان ترک مبغوض المولی، میسوراً للعبد و لکن ینجرّه إلی ضرر عظیم، کالإضطرار بشرب الخمر عند فقد الماء حیث ینجرّ العطشان إلی الموت و إن تیسر له ترک الشرب إلی أن یموت؛ و لکن «ما لا یطیقون» یشیر إلی صورة لم‌تکن ترک مبغوض المولی مقدورا للعبد عادةً کالذی اعتاد بالتدخین و إن لم‌یستلزم ضررا له.

لتمام العمر في غيرها بل هو النسيان في بعض الوقت، و سقوط الجزئيّة في زمان النسيان لا يقتضي سقوطها في تمام الوقت أو في تمام العمر حتّى في زمان الذّكر و زوال صفة النسيان، لما عرفت: من أنّ المأمور به هو صرف الوجود في مجموع الوقت أو العمر، و نسيان الجزء في بعض الوقت كنسيان جملة المركّب بجميع ما له من الأجزاء في بعض الوقت لا يقتضي سقوط التكليف عن الطبيعة المأمور بها رأسا، بل مقتضى تعلّق الطلب بصرف الوجود- مع كون الوقت المضروب له أوسع ممّا يحتاج إليه الفعل من الزمان- هو بقاء الطلب عند القدرة على إيجاد المتعلّق و لو في جزء من الوقت الّذي يسع لإيجاد المأمور به، و لا يعتبر القدرة في جميع الوقت، فرفع الجزئيّة في حال النسيان لا يوجب عدم وجوب الإعادة عند التذكّر كما لا يوجب نسيان الكل في بعض الوقت سقوط الطلب عنه رأسا حتى مع التذكر في الوقت، فانّه لا فرق بين نسيان الجزء و نسيان الكلّ فيما هو المبحوث عنه في المقام.»[1]

توضيح: يمكن تأييد ما ذكره بأنّه لا دليل على جزئية الجزء فى جميع أفراد الطبيعة المأموربها بل هو جزء لصرف الوجود حيث كان هو المطلوب واقعا؛ فانتفاء الجزئيّة بحديث الرفع، يختص بوجود الطبيعة حين نسيان المكلف فإذا ارتفع النسيان، فلادليل على عدم الأمر بصرف الوجود الشامل للجزء.

نقول: لايمكن الإلتزام بما ذكره من وجهين:

أما أولا: فلأنا لم‌نجد أىّ وجه لاختصاص البحث بالنسيان غيرالمستوعب فدليله أخصّ من مدعاه.

و ثانيا: إنا و إن لم‌ننكر عدم اقتضاء النظر العقلى لأكثر من جزئية الجزء و مانعية المانع لصرف الوجود و لكن العرف لايساعده عند الإستظهار من الأدلة بل يجعل جزء الطبيعة، جزءً لجميع الأفراد أيضا، فكما يُسرى خصوصية الوجوب التى تعرض نفس الطبيعة بالفرد، فينوى قبل الصلاة بـ «اُصَلى هذه الصلاة الواجبة قربةً إلى الله»، كذلك يسرى خصوصية الشمول للجزء المنسى التى هى أيضا عارض لنفس الطبيعة بالفرد، فيعبّر بعد ارتفاع النسيان بـ «إنى تركت جزء الصلاة و هو السورة مثلا نسيانا»؛ فلاضير فى أن العقل لايجد وجها لجزئيّة السورة لهذا الفرد من الصلاة، لأن العرف هو الملاک عند الإستظهار و لا مانع له

1. فوائد الأصول، ج ٤، ص ٢٢٥.

من هذه الجهة لأن يستظهر من حديث الرفع، إرتفاع جزئية الجزء عن المركب المأتى‌به حال النسيان.

المناقشة الخامسة و دراستها

و هى من المحقق النائينى قدس سره أيضا:

«ليس في المركّبات الارتباطيّة إلّا طلب واحد تعلّق بعدّة أمور متباينة يجمعها وحدة اعتباريّة، و تنتزع جزئيّة كلّ واحد من تلك الأمور المتباينة من انبساط الطلب عليها و تعلّقه به بتبع تعلّقه بالكلّ، و ليست جزئيّة كلّ واحد منها مستقلّة بالجعل، فالّذي يلزم من نسيان أحد الأجزاء هو سقوط الطلب عن الكلّ، لا عن خصوص الجزء المنسيّ، فانّه ليس في البين إلّا طلب واحد، و لا معنى لتبعيض الطلب و تقطيعه و جعل الساقط هو خصوص القطعة الّتي يختصّ بها الجزء المنسيّ، فانّ ذلک يتوقّف على قيام الدليل عليه بالخصوص. و لا يمكن الاستدلال له بمثل قوله صلّى الله عليه و آله و سلّم **«رفع... النسيان»** فانّ أقصى ما يقتضيه نسيان الجزء في بعض الوقت هو خروج زمان النسيان عن سعة دائرة التكليف الّذي كان منبسطا على مجموع الوقت، كما إذا خرج جزء من الزمان المضروب للعمل عن سعة دائرة التكليف بغير النسيان: من اضطرار أو إكراه أو نحو ذلک.

فكما أنّ تعذّر جزء المركّب في بعض الوقت بغير النسيان من سائر الأعذار الأخر لا يقتضي رفع التكليف عن خصوص الجزء المتعذّر، بل يسقط التكليف عن الكلّ رأسا في خصوص وقت العذر، و يخرج ذلک الوقت عن صلاحية وقوع المأمور به فيه، و يلزمه قهرا وقوع الطلب فيما عداه من سائر الأوقات الأخر الّتي يمكن إيقاع المركّب فيها بما له من الأجزاء، كذلک تعذّر جزء المركّب في بعض الوقت بالنسيان لا يقتضي إلّا سقوط التكليف عن الكلّ رأسا، لا عن خصوص الجزء المنسيّ[1]».

نقول: هذا أيضا تخريج ثبوتى صرف و لكنّا بعد أن أجرينا حديث الرفع فى نفس الجزئيّة لا الأمر بالأكثر، فلا صورة ثبوتية له إلا وضع الأمر بالأقل بعد رفع الأمر بالأكثر.

لا يقال: الجزئيّة ليس فيها أىّ ثقل حتى يمكن أن يرفعها الحديث؛ إنما الثقل فى الأمر

١. فوائد الاصول، ج ٤، ص ٢٢٦.

بالمرکب من الجزء المنسی و رفعه لایفید وضع الأقل، کما أفاده.

لأنا نقول: لاشبهة فی وجود الثقل للجزئیة عند العرف لأنه یُسنِد لزوم إعادة المرکب إلی إطلاق الجزئیة لحال النسیان حیث إن ارتفاعها ینتج وضع الأمر بالأقل الذی امتثله فی حال النسیان.

تکملتان

الأولی: لاینحصر مبنی الإشکال علی ما استظهره الشیخ من مرفوعیة المؤاخذة أو ما استظهرناه من مرفوعیة مطلق التبعة و لو کانت دنیویا، بل الروایة غیردالة و لو قلنا بمقالة الرفع الإدعائی عن عالم التکوین کما یراه المحقق النائینی و السید الإمام[1] أو الرفع الحقیقی عن عالم التشریع کما یراه المحقق الخویی[2] لکن لدلیل آخر و هو أنه:

لاتدل الروایة علی أکثر من ادعاء ترک الجزء کلاترک علی مسلک الرفع الإدعائی أو اعتبار عدم کون هذا الترک موضوعا للأثر الشرعی علی مسلک الرفع التشریعی مع أن تصحیح عمل الناسی یحتاج إلی اعتباره کالفعل، فلایکفی هذا المقدار لتصحیح عمله.

لایقال: کیف لایکون الترک منشئاً للأثر الشرعی مع أن الإعادة و القضاء، مستندان إلیه فیرفعهما الحدیث علی المسلک الثانی.

لأنا نقول: لاینبغی الإشکال فی أن الحدیث إنما دل علی رفع آثار فعل المکلف بما هو منتسب إلیه، فلایدل علی رفع وجوب غَسل الجسد للصلاة إذا لاقی الدم نسیانا أو اضطرارا أو غیر ذلک، لأن تأثیر ملاقاة الدم موضوع فی وجوب الغسل بما هو شئ من الأشیاء لا بما هو صادر عن المکلف.

و الإعادة و القضاء أیضا من هذا القبیل لأنهما لیسا أثر ترک المکلف بما هو منتسب إلیه بل هو من آثار مطلق الترک و لو کان عن إکراه أو اضطرار.

بل هذا المسلک الثانی یواجه إشکالا آخر یجعله غیرقابل للدلالة أصلا، و هو:

ان التحقیق عدم کون الجزئیة مجعولا و لو تبعا، لا واقعا و لا عرفا، فلیست الجزئیة أمرا شرعیا حتی یرفعه الحدیث عن الموضوعیة للآثار.

و أما لعدم مجعولیة الجزئیة عند العرف، فانظر إلی العبد الذی أمره مولاه بأن «یطبخ للغداء طعاما مشتملا علی شئ معین» و أیضا قال له: «إذا ترکت أیّ أمرنا، فاقضه فی الیوم القادم» و قال أیضا «رفع عن عبیدی النسیان».

---

۱. تهذیب الأصول، ج ۳، ص ۳۳.

۲. مصباح الأصول، ج ۱، ص۳۰٤ و ۳۰۸.

فإذا طبخ العبد ذلک الطعام و لکن نسی أن یجعل فیه حین طبخه ذلک الشئ المعین حتی صار وقت الغداء؛ فهل تری أنه یتمسک بدلیل رفع النسیان لنفی وجوب طبخ ذلک الطعام غدا، تدارکا لما فات منه!؟

و کذلک الأمر فی النسیان غیرالمستوعب أیضا؛ کما لو نسی و هیّئ الطعام الفاقد لذلک الشئ المعین قبل وقت الغداء بساعات؛ فهل یتمسک بحدیث رفع النسیان لرفع جزئیة الشئ الذی أخل به نسیانا!؟ فإن من الواضح أنه لایقبل العرف منه ذلک بل یُلزمونه بإعادة طبخ الطعام بعد تمکنه من طبخه المشتمل علی الجزء الواجب فی نفس الیوم.

الثانیة: لو فرض دلالة الحدیث علی کفایة عمل الناسی، فلاینبغی الإرتیاب فی اختصاصها بنسیان الأجزاء المسنونة و أما الفرائض، فتُخصَّص بمفهوم هذه الصحیحتین:

الشیخ الصدوق عن أبیه عن سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَی عَنْ حَرِیزٍ عَنْ زُرَارَةَ **عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ قَالَ:... لَا تَنْقُضُ السُّنَّةُ الْفَرِیضَةَ.**[1]

الشیخ الکلینی عن مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِیلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَی عَنْ رِبْعِيٍّ بْنِ عَبْدِ اللهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِم **عَنْ أَحَدِهِمَا** علیهما السلام **قَالَ: إِنَّ اللهَ فَرَضَ الرُّکُوعَ وَ السُّجُودَ وَ الْقِرَاءَةُ سُنَّةٌ فَمَنْ تَرَکَ الْقِرَاءَةَ مُتَعَمِّداً أَعَادَ الصَّلَاةَ وَ مَنْ نَسِيَ الْقِرَاءَةَ فَقَدْ تَمَّتْ صَلَاتُهُ وَ لَا شَيْ ءَ عَلَیْهِ.**[2]

فإن قلنا بأن الفریضة ما أوجبه الله و بیّنه فی کتابه الشریف و سایر الواجبات سنة کما علیه المحقق الخویی[3] و السید الإمام[4] و شیخنا المحقق التبریزی[5] فلا عسر فی التطبیق.

و لکنه مشکل نظرا إلی أنّ الظاهر من بعض الروایات، أنّ الفریضة «ما أوجبه الله بلاواسطة و إن لم‌یُبیَّن فی الکتاب الکریم» و السنة ما سَنَّه النبی صلی الله علیه و آله کما علیه السیّد الزنجانی؛ فهذا الکلینی ینقل بسند صحیح عن أبی عبدالله علیه السلام أنه قال:

«... **وَ إِنَّ رَسُولَ اللهِ** صلی الله علیه و آله **کَانَ مُسَدَّداً مُوَفَّقاً مُؤَیَّداً بِرُوحِ الْقُدُسِ لَا یَزِلُّ وَ لَا یُخْطِئُ فِي شَيْ ءٍ مِمَّا یَسُوسُ بِهِ الْخَلْقَ فَتَأَدَّبَ بِآدَابِ اللهِ ثُمَّ إِنَّ اللهَ** عَزَّ وَ جَلَّ **فَرَضَ الصَّلَاةَ رَکْعَتَیْنِ**

١. الخصال، ج ١، ص ٢٨٤.
٢. الکافي، ج ٣، ص ٣٤٧.
٣. موسوعة الإمام الخویی، ج ٤، ص ٣٦٨.
٤. کتاب الخلل فی الصلاة، ص ٢١.
٥. تنقیح مبانی العروة، ج ٣، ص ٩.

رَكْعَتَيْنِ عَشْرَ رَكَعَاتٍ فَأَضَافَ رَسُولُ اللهِ صلی الله علیه و آله **إِلَى الرَّكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ وَ إِلَى الْمَغْرِبِ رَكْعَةً فَصَارَتْ عَدِيلَ الْفَرِيضَةِ- لَا يَجُوزُ تَرْكُهُنَّ إِلَّا فِي سَفَرٍ وَ أَفْرَدَ الرَّكْعَةَ فِي الْمَغْرِبِ فَتَرَكَهَا قَائِمَةً فِي السَّفَرِ وَ الْحَضَرِ فَأَجَازَ اللهُ** عَزَّ وَ جَلَّ **لَهُ ذَلِكَ كُلَّه...»**.[1]

و عليه فربما يقال: لامحيص فى معرفة الأجزاء المسنونة إلا ملاحظة الروايات و ما اشتبه أمره، فلايمكن الحاقه بها لأن إجمال مصداق الخاص يسرى إلى العام و يمنع من التمسك بحديث الرفع.

و لكن الصحيح عدم الإشكال فى رفع الإجمال باستصحاب عدم كونه فريضة.

النتيجة

عدم دلالة حديث الرفع على صحة عمل الناسى الفاقد لجزء أو الواجد لمانع و العمدة فى الإشكال، ثلاثة:

الف: الصحيح أن حديث الرفع لايدل إلا على رفع تبعة العمل الصادر عن نسيان من عالم تسجيل الأعمال و المسئولية تجاهها، سواء كانت التبعة دنيويا أو أخرويا؛ مع أنه ليس وجوب الإعادة، من تبعات العمل الصادر عن نسيان بل هو بمناط عدم استيفاء ملاك الواجب؛ فلايدل الحديث على رفعه.

ب: ان التحقيق عدم كون الجزئية مجعولا و لو تبعا، لا واقعا و لا عرفا، فليست الجزئية أمرا شرعيا حتى يرفعه الحديث عن الموضوعية للآثار.

ج: و على فرض تسليم دلالة الحديث على كفاية عمله، فلاينبغى الريب فى اختصاصه بنسيان سنن الأجزاء؛ و أما الفرائض، فيظهر بطلان العمل الفاقد له من مفهوم حديث **«لاتَنقُضُ السُّنةُ الفريضةَ»** و **«إِنَّ اللهَ فَرَضَ الرُّكُوعَ وَ السُّجُودَ وَ الْقِرَاءَةُ سُنَّةٌ فَمَنْ تَرَكَ الْقِرَاءَةَ مُتَعَمِّداً أَعَادَ الصَّلَاةَ»**.

فهرس المنابع

١. أحكام الرضاع في فقه الشيعة، الخويى، السيد ابوالقاسم، المقرر: السيد محمد مهدى الموسوى الخلخالى- محمد تقى الإيروانى، الطبعة الأولى، ١مجلد، المنير للطباعة و النشر، ١٤١٧ هـ.ق.

٢. الانتصار في انفرادات الإمامية، الشريف المرتضى، على بن حسين موسوى، ١ مجلد، قم، مكتبة النشر الإسلامى، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ.ق.

٣. التفسير، العياشى، محمد بن مسعود، المحقق مصحح: هاشم الرسولي المحلاتي، الطبعة الأولى، طهران، المطبعة العلمية، ١٤٢٢ هـ.ق.

---

١. الكافي، ج ١، ص ٢٦٦.

٤. تنقيح مبانى العروة، التبريزى، جواد بن على، ٤ مجلد، الطبعة الأولى، قم، دار الصديقة الشهيدة سلام الله عليها، ١٤٢٦ هـ ق.

٥. تهذيب الأحكام، الطوسي، محمد بن الحسن، المحقق المصحح: حسن الموسوي الخرسان، الطبعة الرابعة، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٧ هـ ق.

٦. تهذيب الأصول، الخمينى، السيد روح الله، المقرر: جعفر السبحاني، ٣ مجلد، الطبعة الأولى، طهران، مؤسسة تنظيم و نشر تراث الإمام الخميني، ١٤٢٣ هـ ق.

٧. الخصال، الصدوق، محمّد بن على بن بابويه، ٢ مجلد، المحقق المصحح: على أكبر الغفارى، الطبعة الأولى، قم، مكتبة النشر الإسلامى، ١٣٦٢ هـ ش.

٨. الخلاف، الطوسى، محمد بن حسن، ٦ مجلد، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة النشر الإسلامى، ١٤٠٧ هـ ق.

٩. درر الفوائد في الحاشية على الفرائد، الخراسانى، محمد كاظم بن حسين، الطبعة الأولى، طهران، مؤسسة الطبع و النشر التابعة لوزارة الثقافة و الارشاد الاسلامي، ١٤١٠ هـ ق.

١٠. فرائد الأصول، الأنصارى، مرتضى بن محمدامين، ٤ مجلد، الطبعة التاسعة، قم، مجمع الفكر الاسلامي، ١٤٢٨ هـ ق.

١١. فوائد الاُصول، نائينى، محمد حسين، المقرر: محمد على الكاظمى خراسانى، ٤ مجلد، الطبعة الأولى، قم، مكتبة النشر الإسلامى، ١٣٧٦ هـ ش.

١٢. الكافي، الكلينى، محمد بن يعقوب، المحقق المصحح: على أكبر الغفارى و محمد الآخوندى، ٨ مجلد، الطبعة الرابعة، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٧ هـ ق.

١٣. كتاب الخلل في الصلاة، الخمينى، السيد روح الله، ١ مجلد، الطبعة الأولى، قم، مطبعة المهر.

١٤. كفاية الأصول، الخراسانى، محمد كاظم، المحقق المصحح: مجتبى المحمودى، ٢ مجلد، الطبعة الأولى، قم، مجمع الفكر الإسلامى، ١٤٣١ هـ ق.

١٥. المحاسن، البرقي، أحمد بن محمد بن خالد، المحقق مصحح: جلال الدين المحدث، الطبعة الثانية، قم، دار الكتب الإسلامية، ١٣٧١ هـ ق.

١٦. المحاضرات (مباحث أصول الفقه)، المحقق الداماد، السيد محمد، المقرر: السيد جلال الدين الطاهري الأصفهاني، الطبعة الأولى، ٣ مجلد، اصفهان، مبارک، ١٤٢٤ هـ ق.

١٧. المعتبر في شرح المختصر، الحلّي، جعفر بن حسن، ٢ مجلد، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة سيد الشهداء عليه السلام، ١٤٠٧ هـ ق.

١٨. من لا يحضره الفقيه، الصدوق، محمد بن على ابن بابويه، المحقق المصحح: الغفارى، على اكبر، ٤ مجلد، الطبعة الثانية، قم، مؤسسة النشر الإسلامى، ١٤١٣ هـ ق.

١٩. موسوعة الإمام الخوئي، الخويى، السيد أبوالقاسم بن على أكبر، ٥٠ مجلد، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، ١٤١٨ هـ ق.

تا اجتهاد
فصل‌نامه‌ی علمی- تخصصی
سال چهارم، پیش‌شماره‌ی سیزدهم، زمستان ۹۳

نرم‌افزار فیش‌نگار نور

قسمت دوم

در شماره قبل به معرفی بخش‌هایی از نرم افزار قدرتمند، فیش نگار نور پرداختیم. در این مقاله، سایر قسمت‌ها را معرفی خواهیم کرد:

همان‌گونه که گذشت این نرم‌افزار از سه بخش اصلی نمایش، جستجو و امکانات تشکیل شده و بخش نمایش دارای دو قسمت فیش متنی و فیش صوتی است.

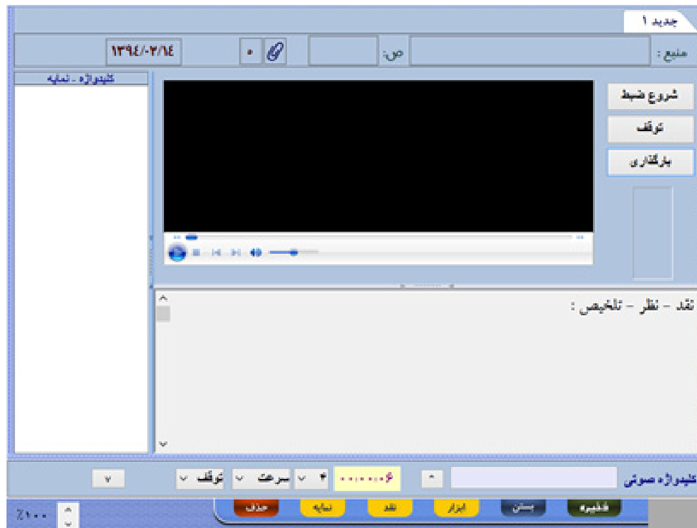
فیش صوتی

با فشردن کلید فیش صوتی، صفحه جدیدی باز می‌شود که امکانات متنوعی ارائه می‌دهد.

برای ایجاد فیش‌های صوتی می‌توان از دو راه ضبط مستقیم و بارگذاری فایل استفاده نمود. با کلیک بر روی «بارگذاری فایل» می‌توان به محتویات رایانه دسترسی داشت و فایل‌های صوتی یا ویدئویی با فرمت‌های متنوع را انتخاب و به فیش مورد نظر اضافه نمود.

از ویژگی‌های جالب فیش‌نگار این است که می‌توان به طور نامحدود کلیدواژه‌هایی به فیش‌های صوتی اضافه نمود به گونه‌ای که کلیک بر روی هر کلیدواژه، محقق را به همان

قسمت از صوت یا فیلمی که کلیدواژه برای آن تعریف شده هدایت می‌کند.



همچنین امکانات خوبی به منظور پیاده‌سازی فایل‌های درسی و سخنرانی ارائه شده است.

جستجو

دومین بخش کلی از نرم‌افزار فیش‌نگار قسمت جستجوست که از ویژگی‌های منحصر به فرد این نرم افزار است و به جرأت می‌توان گفت در نوع خود کم نظیر است. امکانات متعدد ارائه شده برای جستجو به گونه‌ای است که کاربر را بسیار سریع و آسان به فیش مورد نظر خود راهنمایی می‌کند. برخی از امکانات موجود در بخش جستجو به شرح زیر است:

- جستجوی یک کلمه، عبارت کامل، کلمات متعدد به صورت عطفی و فصلی در دامنه‌های مختلف مانند: متن فیش، موضوعات، کلیدواژه و نقد و نظر.
- محدود کردن دامنه جستجو به موضوع، منبع و پدیدآور خاص.
- جستجو در میان فیش‌های مخصوص سخنرانی با تعیین محدودیت‌هایی مانند مناسبت، مخاطب و قالب محتوا.
- جستجوی اختصاصی در میان فیشهای دارای کلیدواژه.
- جستجو در میان فیش‌های ایجاد شده در محدوده یک تاریخ معین.

• جستجو بر اساس شماره، نوع و درجه اهمیت فیش‌ها.

یکی از امکانات بسیار جالب و مهم فیش نگار قابلیت همسان‌سازی بانک‌های مختلف فیش‌نگار است. این قالبیت در موردی کارآیی خود را نشان می‌دهد که کاربر بر روی دو سیستمِ رایانه خانگی و لب‌تاب خود نرم‌افزار فیش‌نگار را نصب کرده باشد و در بازه‌های زمانی مختلف فیش‌های متفاوتی به هر یک از آنها اضافه کرده باشد. در چنین مواردی اگر قصد یکپارچه‌سازی فیش‌های موجود در دو بانک را داشته باشد به سادگی می‌تواند از قسمت جستجو و با انتخاب گزینه «ارسال به بانک دیگر» به مقصود خود برسد.

نرم‌افزار تمامی فیش‌های انتخاب شده را به بانک مقصد می‌فرستد و در صورتی که برخی از فیش‌ها مشترک باشد بر اساس تاریخ آخرین ویرایش عمل می‌کند به گونه‌ای که اگر فیش موجود در بانک مقصد در زمان نزدیک‌تری ویرایش شده باشد از جایگزینی خودداری می‌کند.

امکانات

بخش سوم نرم افزار فیش‌نگار، امکانات است که دارای قابلیت‌هایی مانند ایجاد بانک، معرفی بانک موجود، ویرایش بانک است.

همچنین می‌توان به تنظیم قلم و رنگ قسمت‌های مختلف نرم‌افزار پرداخت. این قسمت انعطاف پذیری زیادی دارد و مطابق سلیقه کاربر قابل تغییر است به گونه‌ای که

فضای کلی نرم افزار را بسیار دلنشین می‌کند.



در قسمتی دیگر از بخش امکانات، گزینه‌هایی مانند پشتیبان گیری از بانک جاری و نمایش گزارشات به چشم می‌خورد. همچنین امکان ایجاد نام کاربری و رمز عبور برای محافظت از اطلاعات وجود دارد.

در پایان یادآوری می‌کنیم که به جرأت می‌توان گفت نرم‌افزار فیش‌نگار با وجود برخی اشکالات، یکی از بهترین و کاملترین برنامه‌های فیش‌برداری الکترونیکی است که بسیاری از نیازهای کاربر را برطرف می‌سازد.



نکته بسیار مهم: پیش نیاز برنامه فیش نگار، نرم افزار Microsoft NET Framework است. بسیاری از کاربران از وجود باگ‌ها و اشکالات فراوان در این برنامه گلایه‌مند هستند. راه‌حل بسیاری از مشکلات، نصب آخرین نسخه این نرم افزار است و در حال حاضر نسخه ٤,٦ نت فریم ورک ارائه شده که نصب آن نه تنها برای این برنامه بلکه برای اجرای بسیاری از نرم‌افزارها لازم است.

خلاصة المقالات

العلة و الحكمة من وجهة نظر سماحة آية الله الشبيرى الزنجانى

مركز الإمام محمد الباقر عليه السلام **الفقهى**

خلاصة المقالة

فى بعض النصوص الدينى اضافة الى الحكم، يشار الى ملاكه ايضاً. بالرجوع الى الكتب الفقهية يشاهد انه يتمسک تارة ببعض الملاكات الذى يُسمى علة فى عملية استنباط الاحكام الشرعيه و يعمم الحكمُ و يخصص. و تارة يعدّ التمسک ببعض الملاكات الذى يسمى حكمة غلطاً.

مع الأسف رغم اهمية هذه المسألة فى عملية الاستنباط، لم تبحث فى علم الاصول بشكل منفرد و مستقل.

نحن حاولنا فى هذا المقال اضافة الى تبيين مفهوم العلة و الحكمة اَن نجيب عن هذا السئوال: «هل العلة و الحكمة معممتان و مخصصتان للحكم»؟

و الجواب هو ان المسألة ذو وجهين؛ ثبوتى و اثباتى.

فليقال من وجهة الثبوتى: إن كان المفاد الايجابى و السلبى للقضية المعللة معاً، قابلاً للارائة الى المخاطب، فالملاک معمّم و مخصّص. و إن كان المفاد الايجابى فقط، قابلا للارائة فالملاک معمّم فقط و إن كان المفاد السلبى فقط، قابلا للإرائة أو لم يمكن إرائة أيّهما من جانبين فالملاک ليس بمخصّص و لا معمّم.

امّا الحق من وجهة الاثباتى هو ان التعميم و التخصيص لايستفادان الاّ فى حالة يصحب اجتماع الشرائط الثلاثة؛ «كون بيان الملاک فى اسلوب تعليلى»، «كون الملاک بحيث يفهمه العرف و يكشف مصاديقه» و «كون الحكم و موضوعه مطلقاً» مع انكشاف العلية التامة. نعم استفادة التخصيص متوقفة على كون المتكلم فى مقام بيان جميع علل الحكم.

مفاتيح البحث: العلة، الحكمة، التعميم، التخصيص، شخص الحكم و سنخ الحكم

وقت خطبتی صلاة الجمعة

غلامرضا الأحسنی

خلاصة المقالة

حول حین الابتداء بخطب صلاة الجمعة بالنسبة الی الزوال نواجه اربع آراء بین الاصحاب؛ عدم جواز ایراد الخطب قبل الزوال، وجوب الایراد قبل الزوال، استحباب التقدیم علی الزوال و جوازه.

لا یمکن الدفاع من الاستحباب و الوجوب فی قبال ادلة تقام علی عدم الجواز. من بین الادلة التّی تقام علی شرطیة الزوال، لا یمکن اثبات شمول صلاة الجمعة للخطب.و سائر الادلة ایضاً إمّا قابل للتخصیص و إمّا منوط بعدم ورود البیان علی الجواز.

دلالة صحیحة عبدالله بن سنان علی الجواز واضح و غیر قابل للتوجیه و یمکن تقدیمها علی ادلة عدم الجواز و بالتالی یجوز ایراد الخطبة قبل الزوال و یرجّح تأخیره بعد الزوال عنایةً بدلالة قطعیة للسیرة و استمرار التأخیر فی صلاة جمعة النبی صلّی الله علیه و آله.

مفاتیح البحث: صلاة الجمعة، الخطب، حین الابتداء بخطب النبی، الزوال

الدراسة الفقهية لضمان الخسائر الناشئة من خطأ القاضی

السید سجاد الموسوی الکرمانشاهی

خلاصة المقالة

الحکم المشهور بین الامامیه من السابق الی الآن بالنسبة الی ضمان الخسائر و الجنایات التی تحدث علی المحکوم علیه بسبب خطأ القاضی، کون هذا الضمان علی عهدة بیت المال فقط.

فی قبال المشهور یحکم بعض المتأخرین بضمان ولی الدم و یعتبر القاضی منزلة الشرط فی تحقق هذه الجنایة.

فی رأی المصنف، یمکن التمسک بقاعده الغرور فی هذه المسئلة و لابدّ فیها من التفصیل الذی بسببها یبرأ ولی الدم من الضمان مطلقا و یستقر الضمان علی عهدة القاضی او بیّنته.

مفاتیح البحث: خطأ القاضی، ضمان القاضی، ضمان البیّنه، ضمان ولی الدم، قاعدة الغرور.

يزيد الكناسى

رضا الاسكندرى

خلاصة المقالة

أمر معرفة بعض الرواة، يصير معقداً احياناً و تحتاج الى تحقيقات عميقة. يزيد الكناسى، احد هذه الرواة.

هو و ان لم يكن صاحب احاديث كثيرة لكن رواياته المعدودة، روايات مفصلة و مفتى بها و لها آثار متعددة فى الفقه. مضافاً الى ان البحث عن يزيد الكناسى يضمن دراسة مسائل لا تختصّ كبراها بيزيد الكناسى. طرق اثبات الاتحاد بين العناوين المختلفة، كيفية اثبات التغاير بين العناوين، قاعدة المشاهير، قاعدة كثرة نقل الاجلاء من تلك المسائل.

فى هذه المقالة قد استدلّ لاثبات وثاقة يزيد الكناسى بالادلة السبعة التالية: «اتحاده مع ابى خالد القماط»، «اتحاده مع ابى خالد الكابلى»، «اتحاده مع بريد بن معاوية»، «نقل اصحاب الاجماع منه»، «كثرة نقل الاجلاء منه»، «الوقوع فى الروايات المفتى بها» و «قاعدة المشاهير».

و فى الختام بعد دراسة الادلة السبعة، تستنتج ان من ضم الادلة بضعها بالبعض خصوصا دليلَى «كثرة نقل الاجلاء منه» و «الوقوع فى الروايات المفتى بها» يمكن استفادة وثاقة يزيد الكناسى.

مفاتيح البحث: يزيد الكناسى، يزيد ابوخالد القماط، ابوخالد الكابلى، بريد بن معاوية العجلى، قاعدة كثرة نقل الاجلّاء، قاعدة المشاهير، قاعدة الوقوع فى الروايات المفتى بها

اعتبار رعایت ترتیب میان سمت راست و چپ بدن در غسل جنابت

مهدی گنجی

چکیده

گرچه لزوم رعایت ترتیب بین سمت راست و چپ بدن در غسل جنابت، امری اجماعی بلکه مورد توافق میان قدمای اصحاب بوده است لکن برخی متأخرین در لزوم آن اشکال کرده بلکه گروهی از آنان مانند شیخ بهایی و صاحب ذخیره و صاحب مدارک، متمایل به پذیرش عدم لزوم رعایت شده‌اند و حتی عده‌ای از معاصرین مانند محقق خویی قدس سره از این فراتر رفته و حکم به عدم اعتبار ترتیب نموده و ادله‌ای بر آن اقامه کرده‌اند.

این مقاله با طرح ادله محقق خویی در رد اعتبار ترتیب و مناقشه در تمامی آنها در پی اثبات قول مشهور و پذیرش آن می‌باشد.

کلیده واژه: غسل جنابت، شرائط غسل جنابت، اعتبار ترتیب بین دو طرف.

بررسی دلالت حدیث رفع بر کفایت عمل ناسی

محمد تقی شهیدی

چکیده

برخی بزرگان از قدماء و متأخرین برای تصحیح عمل ناسی که فاقد جزء یا واجد مانعی است، به حدیث «رفع نسیان» تمسک کرده‌اند لکن حق آن است که موافق نظر برخی دیگر از علماء این حدیث دلالتی بر آن ندارد.

به نظر می‌رسد که دلالت این حدیث با سه اشکال عمده روبرو است:

۱. حدیث رفع تنها بر برداشته شدن تبعات عملِ ناشی از نسیان اعم از تبعات دنیوی و اخروی در عالم ثبت اعمال و عدم مسئولیت در قبال آن دلالت می کند. در حالی که وجوب اعاده از تبعات عمل ناشی از نسیان نیست بلکه به لحاظ عدم استیفاء ملاک واجب است؛ از این رو حدیث یاد شده دلالتی بر رفع آن ندارد.

۲. تحقیق مطلب آن است که جزئیت حتی به شکل تبعی نیز مجعول نیست نه واقعاً و نه عرفاً. بنابراین جزئیت امری شرعی نیست تا حدیث رفع آن را از موضوعیت برای آثار بردارد.

۳. بر فرض پذیرش دلالت حدیث رفع بر کفایت عمل ناسی، باید آن را مختص به نسیان سنن الاجزاء دانست زیرا باطل بودن عملی که فاقد فرائض الاجزاء است از مفهوم حدیث«**لاتَنقُضُ السُّنةُ الفريضةَ**» و «**إِنَّ اللهَ فَرَضَ الرُّكُوعَ وَ السُّجُودَ وَ الْقِرَاءَةُ سُنَّةٌ فَمَنْ تَرَكَ الْقِرَاءَةَ مُتَعَمِّداً أَعَادَ الصَّلَاةَ**» آشکار می گردد.

کلید واژه: عمل ناسی، حدیث رفع، عمل فاقد جزء، عمل واجد مانع.

الفهرس

فصلية علمية متخصصة **إلى الاجتهاد**

السنة الرابعة، التجريبية الثالثةعشرة، الشتاء ١٤٣٦

العنوان: قم المقدسه، شارع الشهداء (الصفائيه)، الزقاق ١٩، زقاق ناصر المسدود، الرقم ٢٢، مدرسة الامام محمد الباقر عليه السلام **الفقهية**

الموقع على الانترنت: www.taejtehad.mfeb.ir

البريد الالكترونى: taejtehad@mfeb.ir



إلى الاجتهاد

مجلة فصلية علمية متخصصة
السنة الرابعة ـ التجريبية الثالثة عشرة ـ الشتاء ١٤٣٦